VÍTOR PRADERA

O NOVO ESTADO



LISBOA
1947

A publicação da obra máxima de Vítor Pradera, «El Estado Nuevo», em tradução portuguesa, ficara projectada logo depois de se terem constituido as Edições Gama. Causas várias foram adiando a realização do projecto. Julgamos no entanto que aqueles leitores a quem pode interessar o livro, hão-de ganhar mais do que perderam, pois que os acontecimentos ocorridos nestes últimos anos, com a guerra e o imediato após-guerra, vieram dar extraordinário relevo e profundo sentido à doutrina do bem comum aqui exposta.

Durante um período escasso, cujos limites não excedem um terço ou um quarto de uma vida humana, viu-se uma revolução, autêntico movimento de massas de feições anti-parlamentar e anti-burguesa, saltar fora da teoria, produzir mentores e arautos, fanatizar as turbas, apoderar-se dos Estados, criar um novo direito, novas atitudes mentais, novos valores; e súbito, a um golpe adverso da sorte, recuar, esmorecer, esvaziada como fruto que nunca tivesse tido seiva, os seus grandes temas e os seus chefes rojados na lama, marcados a fogo por mil formas de excomunhão. O céptico diria que as multidões são inconstantes como as ondas do mar. Desde que se creia na inteligência, não basta porém esse fugir engenhoso. E, graças a Deus, houve homens de espírito claro que nas violências nacionalistas — perpetradas em nome da raça, da cultura e do império — souberam diagnosticar o desvio essencial.

Vítor Pradera, filósofo da tradição, foi um deles. Acerca dos males (idênticos no fundo) que engendram a ditadura e a anarquia, a sua análise é perfeita. Não vacila, não tropeça. Sem devaneios nem

argúcias, arrancando às realidades o véu enganador da aparência, e sobre cada uma trepando para subir como o alpinista de rocha em rocha, ergue-se até uma visão panorâmica, senão cosmográfica, da verdade política. Para tal doutrinador não existem o momento, a circunstância. Talha a direito, como se o raciocínio fora uma espada, no mundo das ideias universais, o pensamento submetido com alacridade aos rigores da lógica. Preocupado com refutações, não hesita ante o processo ingrato da redução ao absurdo.

E todavia, se consegue dominar a surpresa, o leitor adaptar-se-á pouco a pouco a esses jeitos ásperos, a esses recortes e formalismos e apetites geométricos, a essas «integridades inflexíveis», conforme o admirável asserto de J. M. Pemán no Prefácio; e há-de acabar por sentir prazer intelectual em tão vigoroso galope da razão. É que o entusiasmo universalista de Pradera quadra com o seu amor à Espanha; dá coerência aos seus modos de europeu e de peninsular. Através de uma prosa despida e seca, percebemos a lealdade posta pelo autor no cumprimento da sua alta missão. Melhor decerto do que panegíricos, as páginas deste estudo forte, em que todos os ímpetos da alma parecem ordenados por uma disciplina transcendente, revelam um conceito de hispanidade, que os portugueses não podem enjeitar sem se diminuírem.

Atente o leitor em como Pradera foca a origem das nações, a partir da família, da tribo e do município; note o cuidado com que, por respeito à lei natural, ele valoriza os factores históricos, geográficos, étnicos. Por um lado sobressai o património de civilização comum aos dois povos; por outro, o dualismo peninsular surge qual condição básica ao convívio de espanhóis e portugueses. Assim os

traços diversos convém sejam vincados, pois constroem a harmonia, enquanto reflectem realidades duradouras e profundas. Daí esta bela conclusão; as normas da escolástica, de acordo com os dados da ciência, fortalecem o sentimento patriótico.

A análise do Contrato Social de Rousseau fornece ao autor ensejo de estabelecer a fundamental destrinça entre sociedade e multidão. Esta não passa de um encontro fortuito de indivíduos; aquela envolve uma série de actos substancialmente vitais, afirmação contínua de existência vitoriosa. Destaca Pradera o conceito de soberania, em função da colectividade organizada segundo leis que não está em poder dos homens transgredir, sob pena de catástrofe. E com que esplendor lógico ele nos demonstra que a soberania nacional exercida pela multidão é, «primeiro, uma suplantação da personalidade, depois, uma usurpação do poder e, por último, uma impossibilidade metafísica!»

A confusão entre a verdadeira soberania e a estonteante miragem que provoca a actual rebelião das massas, magistralmente intuida por Ortega y Gasset, eis aí uma das raízes do mal. O conceito de autoridade desmorona-se, à míngua de apoio. «A autoridade no sistema democrático, acentua Pradera, está pois condenada a ser ilegítima momentos depois de consagrada, ou a não existir porque a isso equivale a contínua mudança.»

Logo a seguir, o capítulo porventura mais valioso pela segurança do método intelectual e pelos admiráveis temas que sugere, acerca da localização da autoridade. Assim o resumiremos: não há povo livre onde o poder é escravo. Em estilo lapidar grava o autor: «Nas

monarquias a dependência do poder público é anti-constitucional, ao passo que nas repúblicas é **constitucional**».

Sobre a instabilidade ameaçadora dos regimes libertários, a qual deriva de um estado de intolerância mórbido entre democracia e governo: «O poder democrático ignora até onde pode avançar no dia seguinte, ou até que ponto deverá recuar. Quem o retém ou o empurra é um número sempre desconhecido» *(não uma lei, não uma pessoa; porém, imagem alucinante, um número, prefiguração de matéria — a metade mais um).*

Encadeando razões, o autor observa: «No regime parlamentar os partidos de classes *(não de índole profissional, mas sim política, o que lhes impõe como finalidade a conquista do poder)* inspiram-se numa doutrina cujo fundamento é precisamente a impossibilidade de conciliação dos antagonismos sociais e económicos». *E logo remata com esta conclusão terrível:* «A luta é levada ao seio dos parlamentos liberais *(a luta, isto é, a discórdia, a guerra civil)* **doutrinàriamente**» *(isto é, pelo canal dos chamados eternos princípios — portanto sem apelo, sem remédio).*

Precate-se todavia o leitor. Os sinais de penetração, de clareza, a ousadia e o equilíbrio dialécticos da obra não implicam que seja amena a leitura. Muito ao contrário. Nem obriga a adesões entusiastas os espíritos inclinados aos cambiantes, ao tom e ao sabor das linguagens que emocionam. Estes hão-de sentir as arestas de um pensamento que não procede senão mediante esquemas e categorias, como que sobranceiro aos problemas contra os quais se magoam tantos pensadores contemporâneos.

Teriam preferido, por exemplo, uma interpretação menos literal dada ao trecho de S. Tomás de Aquino: «... porque tudo o que nas outras ciências está em oposição à verdade da ciência sagrada deve ser condenado como falso».

Essa é a forma directa do argumento de autoridade. Mostra-se-lhe geralmente refractário o homem moderno. Os poetas, quando procuram comunicar a misteriosa impressão ou a visão do incognoscível e também aqueles filósofos para quem a lógica, servida como a serve o autor de «O Novo Estado», não esgota as faculdades da inteligência, tomam outro rumo. Na medida em que exprimem as contradições, as incoerências, os absurdos, a tristeza e o caos a que leva a paixão das realidades sem Deus, eles tornam necessária a Revelação.

Aquilo que, estamos convencidos, hoje importa sobretudo à humanidade inquieta, não é condenar as hipóteses científicas em oposição aparente com a ciência sagrada; o que importa é poder-se verificar, na alegria ou na dor, que todo o conhecimento verdadeiro, real, é abrangido e transcendido pelo dogma.

Aliás, os que assim cuidam divergir, andam afinal, como Pradera enquanto viveu, em busca das supremas normas da Catolicidade, que possam ordenar a vida das pessoas, das nações e sociedades de nações. A tal respeito «O Novo Estado», obra de um tradicionalista fiel, manancial da mais pura inspiração escolástica, deve ser tido por um dos monumentos da cultura política contemporânea.

OS EDITORES

ADVERTÊNCIA

A Censura Eclesiástica, à qual foi submetida esta obra, recomenda que se esclareçam alguns conceitos para evitar confusões em pessoas de escassa formação teológica que porventura a leiam. O autor, submetendo-se de bom grado às indicações que lhe foram feitas, declara:

1.º Que ao referir-se na página 61 ao fundamento soteriológico da Redenção, considera-o como fazendo parte da doutrina protestante quando se afirma que a sua aplicação se faz só por Jesus Cristo.

2.º Que ao falar-se nas páginas 106 e 110 do catolicismo como religião natural, deve esta frase entender-se no seu sentido certo e ortodoxo, ou seja no de que o catolicismo, como única religião verdadeira, cumpre na terra o destino que à religião natural, se ela existisse, competiria.

3.º Que ao afirmar-se na página 107 que o

homem conhece a Igreja católica sem as inspirações da Revelação, não se julga que sem a Revelação possa conhecer-se o carácter divino da Igreja.

4.º Que ao qualificar-se de heterodoxas as três teses a que se faz referência na página 122, se dá a tal palavra o seu sentido político, como claramente se deduz dos antecedentes expostos, sem que a heterodoxia política do nacionalismo se alargue ao terreno dogmático.

Madrid, 25 de Setembro de 1935. — *Nihil obstat:* **Doutor Rafael Sarda,** Censor. — *Imprima-se:* **Doutor Manuel Rúbio,** Prov. Gen..

Nota — Reproduzimos esta *Advertência* tal como apareceu na primeira edição. As páginas indicadas referem-se ao manuscrito original e não ao texto impresso.

PRÓLOGO

POUCOS homens como Vitor Pradera cumpriram tão integralmente a função para que pareciam colocados na vida. Deus tinha-o destinado, sem dúvida, como em geral à Comunhão Tradicionalista de Espanha, a conservar e transmitir o tesouro pátrio tradicional, que estava tão abandonado e esquecido. Ele foi, com os Nocedales, Menéndez y Pelayo, Aparisi, Mella, uma das pedras fundamentais desse vau pelo qual a Tradição conseguiu passar o rio do século revolucionário e chegar a esta margem onde agora rejuvenesce com novo brilho.

Vitor Pradera adaptou o seu espírito plena e submissamente a essa missão que, por ser de conservação e custódia, com vista mais ao futuro do que ao presente, exigia inflexível integridade e não acomodações e contemporizações. Para o cumprimento da sua missão, bastou a Vitor Pradera toda a sua paixão pela Verdade integral, plena e rectilínea, sem limar ou arredondar, o mais levemente que fosse, a aspereza das suas arestas. Como não

pensava encaixá-la, de momento, no convencionalismo da vida activa e ordinária, não via razão para lhe reduzir as proporções ou esbater os contornos. Assim como ele a concebia, assim a adorava, em toda a sua grandeza, e a recluía perfeitamente no espaço puro do pensamento, único lugar onde a tinha posta, como num sacrário, à espera de que limpassem e varressem o altar da Pátria para que fosse digno de a receber.

Para Vitor Pradera só havia uma forma de honradez mental, de cavalheirismo intelectual: era a Lógica. Tinha pela Lógica um culto semelhante ao que se tem pela honra. Torcê-la ou simplesmente dissimulá-la parecia-lhe que era trair a inteligência. Estou a vê-lo num banquete da Acção Espanhola *em San Sebastian, em plena República intransigente e perseguidora. O delegado da autoridade, antes de começar o banquete, tinha pedido aos oradores moderação e prudência. Ele, com inteira boa fé, prometeu atender o pedido. Na altura dos brindes, começou a discursar, como só ele sabia fazê-lo, construindo ciclòpicamente, com grandes palmadas sobre a mesa, um inflexível encadeamento de ideias lógicas que naturalmente concluíam pela unidade católica, o Rei e o acto de força. A sua oração já tinha chegado a esta altura. Via-se-lhe o rosto congestionado e inchada a veia da testa. De repente tocou a campainha do telefone e o delegado, por ordem do governador civil, mandou suspender os discursos. Recordo o assombro quase ingénuo com que Pradera recebeu a*

ordem e a seriedade quase infantil com que replicou ao delegado: «Mas não era lógico o que eu estava dizendo?»

Para ele, essas palavras diziam tudo. A sua honrada paixão pela Verdade não o deixava compreender o efeito explosivo que ela produz quando é lançada, sem misturas nem confusões, no meio de uma sociedade e de um Estado que se fundam, precisamente, na mentira. Ele não podia conceber que um grande amor fosse, para o Estado em que vivia, um grande delito que um dia o levaria à morte.

A sua função principal na vida foi esta: de defesa e recordação da Verdade total; de indicador da meta final, do ideal supremo que sempre deveria ter-se em conta para orientar devidamente o esforço e a conquista de cada dia. O espírito de Pradera era um termómetro de máxima, detido na mais alta temperatura da paixão pela Verdade e pela Espanha. Outros, com mais estratégia, diriam aonde se podia chegar em cada dia; ele, mais vidente e apaixonado, dizia, imperturbável, aonde, por último, era necessário chegar.

E quando já se ia chegando, morreu, como quem tinha cumprido a sua missão, na fronteira da terra prometida...

Anos antes, desde o advento da República, a sua função de contínua lembrança e indicação da meta máxima *tornou-se mais veemente, ao deparar, nos acontecimentos que se precipitavam, insuspeitas possibilidades de realização. O caminho dos grandes ideais, em toda a sua intei-*

reza, começou a abreviar-se ràpidamente. Percorriam-se em cada jornada grandes espaços, como se houvesse pressa de compensar a preguiçosa marcha de tantos anos. A teoria revestiu de súbito uma feição de manifesto e programa de actualidade; os integros e intransigentes começaram a contar, como possibilidades actuantes, na vida pública quotidiana. Os discursos de Mella saltaram da pura doutrina onde muitos os tinham colocado, como a distância nebulosa, e apareceram no meio da vida, tão vivos e actuais como se tivessem então sido proferidos ou fossem editoriais da imprensa a comentar o caso do dia. As boinas vermelhas saltaram também das velhas litografias românticas das guerras carlistas e surgiram nas coxias dos cinemas de Madrid, a manter a ordem em grandes comicios, cheios da mais apaixonada actualidade. A desforra dos intransigentes, dos teóricos, dos filósofos, não podia ser mais completa.

Pradera não teve que mudar de lugar. Na sua imóvel posição de sempre, encontrou-se no meio das guerrilhas da vanguarda. Também não teve necessidade de se pôr à frente: os outros formaram atrás dele. Vieram então esses anos rápidos, epilépticos, em que Pradera foi guia, arauto e capitão. Para isso, não teve ainda que mudar de tom: as suas conferências anteriores, só por si, converteram-se em discursos de comicio. A sua paixão pela Verdade plena converteu-se, sem variar em nada, em paixão pela salvação única e imediata da Espanha.

Pradera ia então diàriamente à sede da Acção Espanhola, *amor dos seus amores, onde a sua Beatriz e a sua Laura — a sua intacta Verdade de sempre — se fazia, de sonho longínquo que fora, carne de viva realidade. Ali, entre os jovens que o escutavam com respeito, os amigos que o seguiam com paixão, os militares que se lhe ofereciam com santo arrojo, estava toda a sua delicia, — toda a compensação de uma vida de ascética renúncia e de casta esperança. Já se atingia — parecia que se tocava com a mão — a terra prometida. Encerrava-se a época da sementeira e da anunciação. Consumava-se e terminava a sua larga missão de lembrança e guarda da Verdade, que ali estava, próxima, imediata. Já não havia que prègá-la. Só era preciso morrer por ela...*

E por ela morreu, quando o triunfo raiava, para que a sua vida de total renúncia e dom de si mesmo não fosse além da sua exacta e austera missão. Poucas vidas se tinham limitado com mais perfeição e rigor ao cumprimento de uma única missão. Esta era de tal modo a substância e o esteio da sua vida que, uma vez terminada, a vida se lhe foi. Ele foi em cada instante o que para tal missão devia ser: arauto, primeiro; depois, lutador; mártir, finalmente. A paixão da Lógica, que dominava a sua inteligência, também presidiu à sua vida que seguiu sempre, sem um desfalecimento, até ao fim, uma trajectória perfeita, erguida a uma elevação exemplar.

Por isso, pouco antes de morrer, mártir de Deus e da

Espanha, pôde, com alegre juventude, dar o título de O Estado Novo *ao seu último livro. Era o mesmo livro de toda a sua vida: o compêndio e o resumo da sua imóvel Verdade. O Estado novo era o mesmo Estado velho, que ele, como Mella, tinha cantado tão arrebatadamente. Mas a vida caminhara circularmente e agora aquele* velho *Estado, de sólidos fundamentos tomistas, tinha-se tornado* novo... *Assim, ao conjugar-se o velho com o novo, a obra do arauto e defensor dos princípios imutáveis estava consumada e realizada. E ele pôde, alegremente, ir contemplá-la do lugar da eterna paz.*

JOSÉ MARIA PEMÁN

Pinto, 20 de Fevereiro de 1937.

PERFIL

PEDEM-ME algumas palavras para a nova edição do último livro de Pradera—O Estado Novo. *É um trabalho fácil e difícil ao mesmo tempo. Fácil, se me abandonar sentimentalmente à recordação do amigo inolvidável, mártir da Espanha e da causa católica; inexequível, apesar de toda a minha boa vontade, se quiser dissertar sobre o seu labor ingente de pensador e apóstolo. Limito-me, por isso, ao primeiro aspecto.*

Vítor Pradera foi dos homens que mais influíram no desenvolvimento da minha modesta vida política. Alguns anos mais velho do que eu, suficientes para o considerar mestre (pelos seus merecimentos próprios e por me levar a dianteira no exercício de cargos públicos e na actividade política), mas não para que a diferença de idade excluísse a cordial confiança e a íntima camaradagem, todas as minhas atitudes andaram frequentemente ligadas às suas, para o que também contribuía o facto de sermos da mesma região. Grande figura nacional, Pradera teve, porém, em

Navarra e nas Vascongadas a sua expressão máxima. Por isso a Revolução, que não perdoa, o escolheu como vítima assinalada na sua própria terra, naquela terra vasca, que ele, navarro de coração e nascimento, vasco de residência, tinha comovido tantas vezes com o seu verbo inflamado de hispanidade, fustigando os que prostituiam as consciências e os sentimentos tradicionais do país com as mórbidas lucubrações do impròpriamente chamado nacionalismo vasco, impudente concepção de cérebros cem vezes malditos, que em Pradera teve o seu mais eficaz adversário.

Quando eu era estudante, Pradera, muito novo ainda, mas já engenheiro civil e advogado, era deputado por Tolosa. Eu e todos os estudantes carlistas desse tempo formámo-nos no espírito daquele deputado vasco que às vezes no Congresso sustentava sòzinho, com a firmeza que sempre o caracterizou, os princípios tradicionalistas. Passava-se isto numa época em que a onda liberal envolvia o mundo e tudo arrastava, bem diferente dos últimos anos em que é moda, ou quase, ser tradicionalista, pois as premissas liberais já deram o fruto natural das suas consequências.

O nacionalismo vasco, como partido importante e activo, não existia então. A sua venenosa semente ainda estava recluida na mente de Sabino Araná e alguns sequazes. Assim, quando comecei a lutar junto de Pradera, o alvo das suas campanhas era o liberalismo político

e anti-clerical que, sob a direcção de Canalejas, orientava o governo da Espanha.

Pradera foi então o guia da juventude tradicionalista. Não digo que o foi da juventude católica, porque nessa época de confusão era típica a divisão dos católicos em apaixonadas disputas sobre a tese *e a* hipótese *e até sobre a interpretação de documentos de autoridade.*

Pradera não pertencia, como nós pertencíamos, a uma família de ascendência tradicionalista. Veio para o Tradicionalismo — quantas vezes mo disse! — por convicção, formada na leitura dos livros, por imperativo da lógica assombrosa que era a sua principal característica. O seu tradicionalismo era produto de uma persuasão irredutível, que adquiriu muito novo e o acompanhou até à morte. O mesmo se pode dizer do seu carlismo. Uma das suas características mais salientes era a sua convicção legitimista. Nunca foi monárquico por capricho nem por alguma razão de ordem pessoal. A Monarquia, em abstracto, era para ele a forma de governo superior, pela harmonia e unidade que dá à função do poder; considerada a realidade espanhola, era a que se ajustava à sua tradição histórica e à sua constituição interna. Dentro da Monarquia, a legitimidade de origem, em conjunto com a de administração ou exercício, era, ainda na sua opinião, o único Poder Soberano adequado. Por isso o ouvi dizer muitas vezes que, ao ouvir gritar Viva o Rei!, *pensava sempre no magnífico conteúdo doutrinário desse aspecto do nosso lema.*

cuja sorte nos enche de inquietação no momento em que se escrevem estas linhas — e tantos outros cuja perda, em maior ou menor grau, é irreparável para o futuro espanhol.

Talvez a Providência, sempre inescrutável nos seus desígnios, não tenha querido que se deva a salvação da Espanha aos homens em quem mais se confiava. Os caminhos de Deus, quem os conhece? Mas o sacrifício das suas vidas e a sua obra de precursores, aureolada pelo martírio (humanamente, não há nada mais fecundo), têm uma virtualidade imponderável.

Assim a memória de Pradera e da sua obra estende-se como projecção luminosa sobre o porvir.

CONDE DE RODEZNO

INTRODUÇÃO

NO meio das dores em que se contorce, o mundo formula entre arrebois de esperança esta aspiração: é preciso construir um Estado novo. E logo as gerações mal-feridas, sacudindo a sua prostração, se erguem e começam a andar.

A Humanidade foi sempre vítima da quimera. Mesmo nas poucas épocas da sua vida em que disfrutou de quietação e paz, sentia-se impelida pelo desejo de mudança. Não é caso único o de um povo inteiro, como que num acesso de vesânia colectiva, abandonar o caminho plano da sua felicidade e embrenhar-se na senda áspera, tortuosa e acidentada da sua desdita.

O Estado novo dificilmente seria pior que o Estado actual; mas não há impossibilidade metafísica de que o seja. Não basta, pois, clamar por um Estado novo e, cegamente, em grupos gregários, avançar para onde nos dizem que ele se oculta. Que devemos sair do atoleiro em que nos encontramos, é indiscutível; mas antes de encetar a marcha devemos orientar-nos adequadamente e no caminho não podemos descurar as indicações da bússola. A constituição do Estado não depende do nosso gosto, das nossas predilecções, ou dos nossos caprichos. Deus, criador do homem e da sociedade, impôs-lhe leis. Se as ditou, como legislador universal, foi para que os homens as executassem. O seu respeito pela liberdade humana não quer dizer que possamos impunemente negar-lhes cumprimento.

Outro Estado, sim; mas por que há-de ser um novo Estado? Porventura a humanidade esteve sempre submetida ao mesmo? Alguma vez conheceu um Estado *bom?* Pode sèriamente sustentar-se que a cultura jurídico-social, indispensável às especulações de ordem política, é hoje superior à das épocas pretéritas? Estado novo!... Do bico da minha pena escapou já a palavra que define o Estado necessário. Não é o Estado *novo;* é o Estado *bom.* É que o Estado diz respeito a relações morais guia-

das pela razão; e para esta não há novo nem velho, mas sim verdadeiro ou falso, assim como para a consciência o que tem valor não é a *novidade*, mas sim a *bondade*.

Poderia dar-se, pois, este paradoxo tremendo, derivado do facto de procurarmos no Estado, primeiro que tudo, a característica de bondade que consideramos essencial: o Estado *novo*, que anelamos, confundir-se com um Estado *velho* de séculos na nossa história pátria. E por que não? Tão pouca é a nossa fé no pensamento espanhol? Assiste-nos *a priori* o direito de duvidar da sua poderosa envergadura e de presumir que ele não esgotou quanto na ordem política está ao alcance do esforço humano? Estado novo ou velho, que importa? Procuremos o Estado adequado ao cumprimento dos fins nacionais, que o resto virá por acréscimo. E se afinal é velho o que procuramos, tanto melhor, porque na experiência tem a garantia da sua eficácia.

Investigar qual seja o Estado que deve substituir o actual, pressupõe que é dado à razão descobri-lo. Não haveria maior insensatez do que a de prodigalizar esforços cerebrais num empreendimento sem finalidade. Por outro lado, afirmar que a razão pode chegar ao conhecimento certo dos requisitos próprios do Estado é admitir o postulado de que existe uma ciência política. Esta, por sua vez, exige

a percepção dos seus princípios cardeais, — os que dão a um conhecimento o carácter científico. E como quase sempre que a razão formula perante as coisas a questão de saber se o conhecimento delas constitui ou não uma ciência, o homem fica no centro de um círculo vicioso. Este só o poderão desfazer uma ou mais verdades, — princípios da investigação que se empreende, propostos à razão por uma ciência superior, — ou postulados que, se não tiverem carácter axiomático, ofereçam algum aspecto de evidência, sob reserva de confirmação se dela carecerem. Tais verdades e postulados existem na ciência política e podem resumir-se nesta proposição: a Política diz respeito ao homem na sua vida de relação com os seus semelhantes, como característica da sua natureza; se esta, como todas, está sujeita a leis eternas que formam a urdidura da ciência, forçoso é concluir, mesmo *a priori*, que existe uma Ciência Política.

É curioso que a existência dela foi negada sem restrição alguma por quem se considera representante da Filosofia. São de D. José Ortega y Gasset as seguintes palavras: «Não admito que se seja republicano, como costuma dizer-se, «por princípios». Sempre sustentei que em política não há o que se chama princípios. Os princípios são coisas para a Geometria. Em política só há circunstân-

cias históricas e são elas que definem o que há a fazer» ([1]).

A tese, num filósofo, não pode ser mais audaz nem mais deprimente para a ciência que ele cultiva. A Geometria precisa de se basear num postulado que não pode classificar-se pròpriamente entre os «princípios». Sendo ela a ciência da extensão, este conceito tem que lhe ser dado por outra disciplina cuja inferior categoria, por isso mesmo, difìcilmente poderia admitir-se. Além disso, a Política sem princípios é inconcebível, pois suporia a inexistência de normas racionais reguladoras da vida humana e dos movimentos naturais do homem. O que é fundamento da harmonia da natureza física faltaria ao homem completamente. Se a isso conduzisse a Filosofia — graças a Deus, só a pseudo-filosofia é que pode conduzir — teríamos de exclamar com Carlos Marx: «Miséria da Filosofia!»

O próprio Ortega y Gasset, poucas linhas a seguir, esquecendo-se do que disse e introduzindo «princípios» na Política, a fim de se livrar da responsabilidade que contraiu pela sua desacertada observação, afirma que *«só por meio dela* (*a República*) *podem os espanhois chegar a nacionalizar-se, isto*

([1]) Artigo publicado sob a epígrafe «Viva a República!», no jornal *El Sol* de 3 de Dezembro de 1933.

é, a sentir que formam uma nação»; que «a República *é o único regime que automàticamente se corrige a si mesmo* e, por consequência, não tolera a sua própria falsificação»; que «as Monarquias, pelo contrário, vão morrendo e apodrecendo por dentro»; e que a Espanha *«só pode renascer graças a uma política que comece por ser uma moral*, uma moral exacerbada, exigentíssima, *que reclame o homem inteiro e o sature, que o despoje de tudo quanto há nele de canalha, de vil, de grosseiro, de chalaceador, de tudo que o torne incapaz para as nobres empresas»* (1).

Se a República é a única forma de governo mediante a qual «os espanhois podem chegar a nacionalizar-se, isto é, a sentir que formam uma nação», e se a política é isso, e diria até que só isso, como se atreveu Ortega y Gasset a sustentar que nela não havia *princípios*, conclusão leviana que, a ser verdadeira, só podia formular-se por lógica dedução de proposições evidentes ou racionalmente demonstradas? Como afirmou, em tom dogmático e terminante, que «a República é o único regime que automàticamente se corrige a si mesmo e por consequência não tolera a sua própria falsificação», se afirmações de tal jaez não afectam as

(1) Artigo citado.

circunstâncias mas sim o absoluto das coisas (o absoluto é a sua natureza) e por consequência os princípios do seu conhecimento? Como pode exigir de uma política «que comece por ser uma moral que reclame o homem inteiro e o sature, que o despoje de tudo quanto há nele de canalha, de vil, de grosseiro, de chalaceador, de tudo que o torne incapaz para as nobres empresas», se a Moral não existe, por carência de princípios rígidos e inflexíveis, e se a obra que ele pede à política é nada menos do que a transformação do homem vulgar no homem-tipo, conforme determinado modelo moral? Como é que alegremente despede a Monarquia da vida política, ao pretender que é lei da Monarquia o seu divórcio dos povos e que estes apodrecem com tal regime?

É digno de nota que os que presumem de intelectuais e representantes da moderna Filosofia se exprimam tão desastradamente quando falam de Política. Só as escolas repudiadas porque as consideram velhas e reaccionárias velam pelo seu prestígio e a mantêm na sua categoria. Graças a Deus, a Política é uma ciência. Que tremenda desgraça se acrescentaria às que já sofre a Humanidade, se o não fosse! Não se julguem por isso defraudados os partidários da acção na ordem do governo dos povos. A acção, sem princípios normativos que a

dirijam, é agitação epiléptica, estéril e prejudicial. Se Goethe disse que «no princípio estava a acção», proclamou S. João que «no princípio era o Verbo». São as ideias que conduzem o mundo: à sua prosperidade, se são verdadeiras; à catástrofe, se são falsas.

Três importantíssimas consequências derivam da condição científica da disciplina a que se dá o nome de «Política»: a primeira, que não se compreende que o homem receba com indiferença as suas conclusões; a segunda, que as circunstâncias históricas não têm preeminência sobre os princípios, por muito grande que seja a sua influência (e veremos adiante que o é, efectivamente); a terceira, que a política se move numa órbita própria, dentro da qual é independente das restantes especulações intelectuais.

Se, na verdade, como dissemos, a política se apoia em princípios certos, por ser produto da elaboração de outra ciência superior, ou em postulados que oferecem aspectos evidentes, as conclusões que derivem, com rigor lógico, de tais princípios e postulados aplicados a factos reais serão conformes com a natureza humana na sua vida de relação, à qual, por definição, os princípios afectam. Assim como o entendimento se não mostra indiferente perante uma verdade matemática, por modesta e vulgar que ela

seja, nem sequer perante um fenómeno físico, mesmo desprovido de grandeza, mas aceita uma e outro como podia aceitar o resultado legítimo da mais elevada especulação, assim também aceita como verdadeiro o que a Política mostra adequado ao homem social e repele quanto se oponha à sua condição de sociabilidade. Uma confusão de termos, que poderia ser criminosa se fosse intencional, levou o mundo ou parte dele a preconizar a indiferença sistemática (não se fala da jurisdicional, que esta é de obrigação) com o fundamento de que há matérias mais nobres na hierarquia científica do que a Política. Certo é que a vida religiosa, por exemplo, visto ser superior à política ou de relação, deve ter sobre esta a primazia e por consequência, se for caso disso, pode exigir o seu sacrifício; mas para que tal sacrifício seja digno, deve ser perfeitamente conhecido e devidamente avaliado. Contudo o problema não é este. O problema é que a razão nos foi dada por Deus para o descobrimento da verdade; que pela vontade divina o homem vive em sociedade civil, sujeito a leis impostas por aquela; que, devendo o homem cooperar no seu cumprimento, seria temerário considerá-las com formal indiferença; que, se elas não regem o que há de mais excelso no homem, regem todavia um dos seus mais nobres aspectos; e que, sendo Deus legislador do natural e do sobrena-

tural, um condicionado ao outro, importa muito, mesmo para os fins da ordem sobrenatural, que o erro não perverta as nossas concepções quanto à ordem natural.

Nem indiferença pela matéria em si, nem por motivo de *acidentalidade*. O sentido desta palavra foi deturpado na ordem política. O facto de serem acidentais para o homem determinadas formas ou instituições não autoriza de modo algum a eliminá-las de toda a resolução, a não submetê-las a um juízo crítico, a fazer caso omisso delas, a afirmar a sua intranscendência na vida de relação do homem. Não há nada mais acidental, no sentido filosófico da palavra, do que a malícia ou a bondade, a ignorância ou a sabedoria. Especìficamente, tanto é homem o santo como o criminoso, o néscio como o sábio. E, todavia, ninguém dirá que para o homem é o mesmo sentir as aspirações da santidade ou as baixas paixões do delinquente e comportar-se de harmonia com umas ou outras; também não se dirá que viver a vida da imbecilidade ou a do saber é a mesma coisa. Mas o que ninguém diz do homem considerado em si mesmo, é o que dele se afirma, por uma dessas aberrações tão inconcebíveis como correntes, no que respeita à sua vida de relação. Não é *acidental* (no sentido vulgar da palavra) o facto de o homem, indi-

vidualmente considerado, ser bom ou mau, ignorante ou sábio. Já o são para não poucos (e agora no significado lógico da mesma palavra) as formas ou instituições políticas que se destinam precisamente a dar ao homem *condições sociais* para que ascenda com o espírito e não se afunde com a matéria. Nem perante a ciência política nem perante o senso comum podem manter-se tais vacuidades com livre curso nas malas artes da governação dos povos e numa deformada percepção da realidade.

A primeira coisa que fizeram os divulgadores de tal falácia foi fechar com sete chaves as bibliotecas em que se encontravam os textos, venerados noutro tempo, da filosofia cristã. A substância ou essência dos seres é uma coisa; o acidente é outra. Mas o acidente não é, segundo imaginam os partidários da acidentalidade das instituições e formas de governo dos povos, qualquer coisa de fútil e sem importância, de modo que seja indiferente a verificação dele ou a do seu contrário. «Negar que os acidentes — diz o grande Mercier — *acrescentam verdadeiramente uma realidade* à substância a que se aplicam, é condenar-se a sustentar uma das três proposições seguintes: que todas as mudanças que se produzem nos seres são substanciais, que não há mudança na Natureza, ou que os contraditórios são

idênticos» [1]. Quanta palavra de vida nèste nobre parágrafo, perfeito louvor do *acidente*, com que o grande rebelde se antecipou a desfazer sandices que a ignorância havia de lançar em circulação com pretensões a profundidade metafísica!

Além disso — como também se verá — o homem não vive numa sociedade universal, sujeita sòmente a leis abstractas, mas dentro de sociedades concretas, cujas instituições são o resultado de se terem corporizado em factos históricos princípios sociais exclusivamente científicos. Daqui resulta que as formas ou instituições políticas não só devem ser eficazes para a obtenção do fim temporal no que diz respeito à ordem puramente doutrinal, mas também no que é exigido pelas circunstâncias que, ao concretizá-lo, individualizaram a sociedade, de que é membro não o homem mas o cidadão, pois não existe a sociedade universal humana. Isto leva-nos já a uma conclusão que ninguém pode arguir de temerária depois das reflexões expostas. Para o cidadão, isto é, para o ser humano que providencialmente deve alcançar o seu destino temporal em determinada sociedade particular, não se compreende a indiferença absoluta quanto aos princípios que animem as suas instituições políticas e às formas que elas revistam, os quais

---

[1] Mercier — *Metafísica geral*, número 159.

devem ajustar-se estrictamente às conclusões da ciência política. Também não se pode ser indiferente quanto aos princípios em vista da sua acidentalidade, tanto no sentido filosófico da palavra como no vulgar, se tais princípios afastam o homem do seu destino temporal, nem, por último, no que se refere à ordem concreta, se dentro dela carecem de eficácia. Perdoe o leitor a minha insistência demasiada em afirmações, que, num ambiente social medianamente filosófico, seriam tidas por vulgaridades. O total desconhecimento da Filosofia nos que as contradizem a isso me obrigou.

O que precede dá-nos a norma para determinar com exactidão a influência das circunstâncias históricas — que também são acidentes — sobre os princípios políticos. Aquelas, como todas, poderão qualificá-los (1), mas não invalidá-los nem substituí-los. Que os princípios, na sua aplicação, devam ter em conta as circunstâncias, não pode ser posto em dúvida; que na vida política se atenda ùnicamente a essas circunstâncias, não o permite o seu conceito filosófico, por se tratar de acidentes, nem tão-pouco a etimologia da palavra. Afirmar que em Política só há circunstâncias históricas que definem o que há a

---

(1) Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1.ª da 2.ª, Questão XVIII, artigo III.

fazer, é reproduzir no século XX o erro anti-filosófico que Demóstenes censurava aos bárbaros, pedindo encarecidamente aos atenienses que o evitassem. Com esta doutrina o homem fica num plano inferior ao do animal que diante das circunstâncias é guiado pelo instinto. O homem deve *dirigir* os acontecimentos e não ser manobrado por eles. As circunstâncias não podem dar *norma* alguma de conduta, a qual é imposta pela conexão moralmente necessária entre o acto humano e o fim que ele tem em vista, mas ùnicamente, como se disse, *qualificá-la*. Assim nascem as instituições políticas *concretas*, que se regem por princípios científicos encarnados em factos e circunstâncias determinadas, de transcendência no tempo e no espaço.

Um único nome abrange esses factos e circunstâncias: a Tradição. É escusado insistir sobre o que tal palavra significa na vida dos povos, pois eles são tradição, já que, como dizia Mella, constituem «não um todo simultâneo, mas um todo sucessivo». Embora a Tradição tenha tão grande significado, ela não é mais do que o suporte ou fundamento material dos princípios políticos em dado momento, e canal (não manancial) desses mesmos princípios no curso dos tempos. A Política nasce, como ciência que é, de uma abstracção, e não se limita a revelar porquê, como e com que fim se há-de reger

a vida humana de relação, porquanto aspira a reger determinada sociedade. Por isso os fundamentos doutrinais não se apresentam no pensamento político espanhol, elaborado durante séculos, formando meramente um sistema, mas animando realidades vivas. Dir-se-ia que, na Política tradicional espanhola, princípios e factos se juntam numa hipótese, de que os primeiros são o espírito, os segundos a matéria e o composto é a concreção de uma doutrina política universal na sua aplicação a uma sociedade particular. O que se disse põe em relevo que Tradição não é todo o passado. Não pode ser tradicional o que esteja em oposição aos princípios derivados da natureza do homem e da sua vida de relação, visto que, segundo vimos, a Tradição deve ser por eles animada. Esta não é, tão-pouco, um passado meramente eventual. A Tradição é o passado que *qualifica* suficientemente os fundamentos doutrinais da vida humana de relação, considerada em abstracto; por outras palavras, é o passado que sobrevive e tem virtude para fazer-se futuro.

Assim, na tradicional doutrina política espanhola satisfazem-se as três consequências que estamos examinando, pois ela considera o homem, para estudá-lo politicamente, tal qual é na sua própria natureza (e não como o imagina), com a sua vida de relação como conatural a ele, e aceita os corolá-

rios resultantes; distingue dos princípios as circunstâncias históricas, mas defende a adaptação daqueles a estas; e ao fazer um composto de tais princípios e circunstâncias (o qual é diferente em concreto para cada povo) proclama a independência da ordem política.

Há duas maneiras de avaliar a independência de uma ciência: ou em absoluto, ou em relação à sua órbita própria. No primeiro caso postula-se a independência da razão e a inexistência de hierarquia científica nos conhecimentos humanos; no segundo estão implícitas a subordinação das ciências segundo a ordem dos objectos do conhecimento e a distinção ou separação entre eles. Notòriamente, o primeiro sentido da independência científica é heterodoxo, tanto na esfera religiosa como na da Natureza, assim na da fé como na da razão. O segundo, também com notoriedade indiscutível, corresponde à própria natureza das coisas e da inteligência humana. Neste sentido — e só neste — a Política é ciência independente das demais especulações humanas.

Depois disto, é escusado dizer que ela está subordinada às que lhe são superiores pelo seu objecto formal: a Teologia, a Filosofia, a Moral. Este duplo aspecto de subordinação e independência das ciências humanas ninguém melhor o pôs

em relevo, nem o porá no futuro, do que Santo Tomás. Referindo-se à ciência sagrada e às naturais — mas aplicando-se a estas o fundamento racional quanto aos seus diversos objectos —, disse: «O que caracteriza a ciência sagrada é que os seus conhecimentos provêm da Revelação e não da razão. Eis por que lhe não incumbe provar os princípios das outras ciências e *sòmente deve julgá-los;* porque e tudo o que nas outras ciências está *em oposição à verdade* da ciência sagrada deve ser condenado como falso» [1]. Ampliando este argumento, poderá e deverá dizer-se que as ciências superiores à Política *julgam* as conclusões desta e condenam-nas como falsas quando opostas aos seus próprios princípios ou conclusões.

O método do presente estudo não pode ser de autoridade ou dogmático, mas racional confrontado com a realidade. Não se trata de uma especulação que vai buscar os seus princípios a uma ciência que só poderia ser conhecida por uma Revelação. Teríamos então de os aceitar pela razão da autoridade que se dignava comunicá-los. Trata-se de coisas que a inteligência conhece pelas suas próprias forças; na investigação delas, a autoridade —

(¹) Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1.ª, Questão I, artigo VI.

segundo Santo Tomás — é um meio de demonstração muito fraco [1].

Tão-pouco a razão é suficiente só por si. Devendo obter os princípios da Política abstraindo-os da realidade, necessário é contrastar com ela os resultados. Por uma defeituosa operação abstractiva que a falta de comprovação deixou oculta, o mundo sente que morre e clama pelo Estado novo. Nós não incidiremos no mesmo erro, quando temos à mão essa opulenta Tradição espanhola, união hipostática, como dissemos, da Ciência e da História.

E como, em última análise, a Política se refere ao governo do homem na sua vida de relação, o seu estudo pode dividir-se em três partes: 1.ª, o homem considerado em si mesmo; 2.ª, a sua vida de relação ou a sociedade; 3.ª, o governo das sociedades.

---

[1] Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1.ª, Questão I, artigo VIII.

PRIMEIRA PARTE

O HOMEM

CAPÍTULO I

O SER HUMANO

DIZ-SE do homem que ele é um microcosmo. Embora seja assim, é muito possível que os que proferem esta afirmação não tenham perfeita consciência da amplidão do seu significado. No homem há notòriamente três vidas perfeitamente diferenciadas: a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva. Como os vegetais, cresce pela nutrição; como os animais, sente; como o anjo, pensa. Todo o mundo criado — já que os minerais são objecto de assimilação para animais e vegetais — se concentra nele. Se bem estudarmos o homem, poderemos dar por conhecida nos seus fundamentos a natureza animada.

Mas não é só isto. O homem é a imagem e semelhança do seu próprio Criador. Pela sua alma espiritual, pensamento e vontade, há nele um reflexo longínquo da Trindade divina; pelo composto pessoal que nele formam a animalidade e a racionalidade, permite que se vislumbre a união hipostática das naturezas divina e humana em Jesus Cristo, seu Redentor. Que não compreendamos o mistério da Santíssima Trindade nem o da Encarnação do Verbo, é perfeitamente natural na esfera do conhecimento: o animal também não compreende uma verdade matemática, moral ou da religião natural, que para nós podem ser evidentes. E se ao que estamos dizendo não se opõe o facto de o animal ter *conhecimento* das coisas, embora o seu modo de conhecer seja diferente do que é próprio do homem, teríamos de considerar não só um absurdo mas também uma estupidez que, admitida a existência de verdades fora da órbita do conhecimento puramente animal, se negasse a possibilidade de um modo de conhecimento superior ao humano. A tolice ainda seria maior se reflectíssemos que, no homem, alma, inteligência e vontade, embora psicològicamente distintos, não são três espíritos, mas só um; e que a animalidade e a racionalidade, apesar de constituirem por si mesmas naturezas diferentes, formam, unidas no homem, uma só pessoa.

O certo é que a nossa consciência psicológica, no meio de toda essa variedade, acusa a unidade do nosso ser. Em vão a fisiologia demonstrou que periòdicamente — em períodos relativamente curtos — os corpos humanos sofrem total transmutação dos seus elementos materiais: com os da infância, os da adolescência, os da juventude, os da idade adulta e os da velhice, o homem sente-se o mesmo durante toda a vida; e ao notar distintamente as modificações, materiais ou espirituais, que se deram, nota da mesma forma o fundo de permanência e unidade sobre o qual se vão sucedendo aquelas modificações. Para a consciência, embora distinga claramente, como distingue, os actos próprios das três vidas que entrevê no homem, tais actos não se produzem isolados ou separados. As manifestações da vida intelectiva são acompanhadas sempre das da vida sensitiva; e o homem considera-se ao mesmo tempo como um ser corpóreo e como princípio de operações espirituais. O próprio Descartes, que entre o corpo e o espírito erguia uma barreira intransponível, viu-se forçado a escrever o seguinte: «A natureza ensina-me, pelas sensações de dor, de fome, de sede, etc., que não me encontro no meu corpo como o piloto no seu navio, mas que lhe estou unido estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que formo com ele um só

todo» (¹). Como explicar a íntima interdependência entre a ordem sensitiva e a intelectiva? Como podem corpo e alma formar a unidade reconhecida nas palavras de Descartes?

De uma só maneira: existindo no homem um único princípio interno das suas diversas operações, todas ordenadas ao seu fim próprio; ou, por outras palavras — já que o princípio das operações de um ser se chama *natureza* —, formando espírito e matéria uma só natureza que, devendo corresponder a uma só substância, postula que alma e corpo constituem essa única substância, isto exige, por sua vez, a acção da alma sobre o composto humano como forma substancial do corpo (²) e que ela seja princípio exclusivo das operações das três vidas, — intelectiva, sensitiva e vegetativa (³). Não há outra explicação da *unidade* do ser humano, denunciada pela consciência psicológica. Só assim pode dizer-se com toda a propriedade que existe *uma natureza humana*, — a que sentimos palpitar em nós. Só assim podemos dizer, finalmente, que a animalidade e a racionalidade pertencem a *uma só pessoa*.

(¹) Descartes, *Sexta meditação*.

(²) Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1.ª, Questão CLXXVI, artigo 1.º.

(³) Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1.ª, Questão CLXXVI, artigo 3.º.

Este ser tão complexo e ao mesmo tempo dotado de tão perfeita unidade, foi colocado pelo seu Criador no meio da Natureza, resumida na sua pessoa. Em face dela a sua actividade exerce-se ininterruptamente sob um duplo aspecto: interior e exterior. Verifica-se o primeiro nos actos imanentes da sua inteligência e da sua vontade que, pela reflexão e o movimento de mera volição, não saem do espírito; o segundo, pela obediência a uma tendência irresistível que impele o homem a procurar fora de si mesmo objectos sem cuja posse é incapaz de acalmar a inquietação que essa tendência lhe provoca. Impulso interno, inquietação, posse de um objecto exterior a que o homem chama o *seu bem,* estado de repouso que a posse traz consigo e que na linguagem corrente e em maior ou menor grau se denomina *felicidade,* constituem as várias fases do processo da actividade humana.

Pertence à experiência quotidiana a sua reprodução simultânea e sucessivamente, causada por impulsos diversos e mesmo contrários, cujo fim são objectos tão diferentes entre si como os impulsos iniciais. Isto deve-se à complexa composição do homem, já salientada; e dentro de cada uma das substâncias que o compõem, às várias faculdades que elas possuem respectivamente. Com efeito, cada faculdade tem, por definição, o seu objecto próprio,

que para elas constitui o seu *fim* ou o seu *bem;* e neste sentido relativo há para o homem tantos fins quantas as faculdades de todos os géneros. Infere-se do exposto que, se não existisse uma razão de harmonia nesses múltiplos processos e uma ordem nos fins privativos das faculdades humanas, nunca o homem alcançaria o estado de repouso que se chama felicidade, visto que tais fins, como se disse, podem ser radicalmente opostos entre si. A razão de harmonia deriva da mesma consideração que nos levou à concepção da alma e do corpo, respectivamente, como forma substancial e matéria informada, ou seja à unidade do ser humano. Este, por postular uma única natureza, exige a existência nela do princípio de actividade de todas as faculdades que, por isso, regule e subordine ao seu impulso as tendências parciais. Assim claramente se mostra que os fins privativos das diversas faculdades se ordenam ao da natureza, princípio da total actividade do ser, ou que os objectos das mesmas faculdades não são pròpriamente fins no sentido absoluto da palavra, mas antes *meios* subordinados ao fim da pessoa humana considerada como um todo. Este fim, a respeito do qual os que são próprios das diversas faculdades têm ùnicamente o carácter de *meios,* é, em resumo, o verdadeiro *bem* do homem.

Qual pode ser entre todos os objectos — bens

privativos das diversas faculdades e para estas os seus fins, síntese ou combinação de todos eles, ou realidades de ordem superior a tais bens e faculdades — aquele em que se encontra o verdadeiro bem do homem no sentido exposto, isto é, o bem que é o único fim da sua natureza? Sabe-se que o ser humano tem uma capacidade ilimitada de aspiração aos objectos criados que sob qualquer aspecto possam denominar-se «bens». Por muito numerosos que eles sejam e por mais variada que se revele a sua natureza, nunca lhe é suficiente qualquer quantidade e quere-os sempre das mais diversas condições. A julgar pela experiência universal, nada no mundo criado reúne as condições suficientes para satisfazer completamente a ânsia de bem que tortura o homem. A razão justifica este fenómeno que a experiência mostra ser ininterrupto na História da Humanidade. Nem riquezas nem bens corporais podem ser o fim último do homem, porque umas e outros sustentam a natureza humana e opõe-se ao conceito do fim o que para esse fim está naturalmente ordenado. Tão-pouco podem sê-lo as honras, a glória ou o poder, porque honras e glória são o reflexo de alguma realidade possuida e portanto seria esta o bem que já foi excluido como fim; e o poder não é nada se não se exerce para alguma coisa que então seria o fim. Também o prazer não pode

ocupar essa categoria, já que não é pròpriamente um bem, mas consequência da posse de um bem. Nem sequer pode julgar-se compreendido na mesma categoria qualquer bem da alma, porque esta, em si, é «como coisa existente em potência... e a potência existe para o acto, que é o seu complemento» (1).

O certo é que o homem, como todos os seres, tem um fim. Há, com efeito, *finalidade* no universo, que se manifesta sob um duplo aspecto: tanto porque cada substância possui um princípio interno, graças ao qual realiza um fim que lhe é próprio, e para ele dirige as forças que dela emanam, como porque as acções mútuas dos seres, ao realizarem os seus fins respectivos, se adaptam a outros que lhes são extrínsecos e produzem uma harmonia geral que não era imediatamente procurada pelos seus agentes. Segundo esta concepção teleológica, portanto, a harmonia do conjunto resulta de disposições *internas* especiais dos seus elementos (2).

A existência de finalidade nas substâncias significa, em última análise, que os objectos designados como *fins* são, num certo sentido, verdadeiras causas das diversas operações das mesmas substâncias.

---

(1) Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1.ª da 2.ª, Questão II.

(2) Mercier, *Metafísica geral*, n.os 237 e 238.

Em toda a Natureza se observa esta relação de causalidade a que chamaremos *final* para a distinguir da *eficiente*. Porque o fim é desejado, determina-se a vontade, nas naturezas racionais, a querer um acto ou uma série de actos que se julgam *necessários ou úteis* para a consecução desse fim. Porque uma coisa é apetecida, os movimentos do animal estão ordenados a alcançá-la. Porque conduzem a um resultado *constantemente* útil, dá-se, no mundo físico (que não apetece sensitivamente nem quer racionalmente), um conjunto harmónico de operações numerosas e variadas.

Esse fim do homem, que não se encontra em nenhuma das coisas criadas e que para ele deve ser único (visto que o é, segundo dissemos, *pela sua natureza)*, só pode estar fora do que é criado e, por consequência, só o pode ser *o Criador*. Não interessa agora — porque a matéria é própria de outras ciências — examinar como pode sê-lo; basta ao âmbito científico em que nos movemos deixar isto assente e fazer notar que só um Ser infinito, em virtude dos seus atributos, é capaz de satisfazer os anelos humanos cuja condição analisámos.

É claro que, embora o fim do homem não esteja nesta vida, os actos praticados durante ela não podem deixar de ter relação com esse fim. Desta óbvia consideração induz-se que o fim humano

no presente estado será a persistência na tendência ou no caminho que ao fim último conduza no tempo a humanidade. Em resumo, o que o homem tenha de alcançar na vida presente, ou seja o seu fim temporal, será de índole *moral* porque resultará da ordenação dos actos em direcção adequada, ordenação que é própria da vontade.

Deriva do que se disse uma das consequências mais transcendentes na ordem humana em geral e especialmente na política. Se apenas o Bem infinito é capaz de constituir a felicidade do homem por ser o seu último fim, seria contraditório que a sua tendência para ele — a qual, por definição, não tem limites — se visse *necessàriamente* solicitada pelos objectos criados. E se não há *necessidade* na inclinação para eles, deve concluir-se que a vontade, em face de tudo o que não constitua o seu último fim, permanece *livre*. A liberdade humana, que deu ocasião a aberrações sem conta devido a concepções arbitrárias ou erróneas, não tem outro fundamento nem outra justificação que não seja a existência de um fim último para o homem, diferente e superior a todo o criado. Sem pôr em Deus esse fim, não poderia demonstrar-se filosòficamente a existência da liberdade; para prová-la, restaria apenas o facto, revelado pela nossa íntima experiência, de que a vontade, quanto aos bens particulares, desde que os

motivos permaneçam idênticos, pode determinar-se em sentido positivo ou negativo, pode querer ou não querer.

A liberdade, porém, não se opõe a que entre um acto da vontade e o fim último haja um nexo necessário, não em virtude do sujeito, mas da relação entre o acto e o fim mencionados. Nesse caso, mesmo que o homem, devido ao que anteriormente se disse, permaneça plenamente livre, perante o acto, de o executar ou não, não alcançaria o seu fim se não o executasse; para o alcançar *teria de realizá-lo livremente*, ou, por outras palavras, *deveria* realizá-lo. Assim nasce no homem, pela sua condição de ser livre, o *dever moral*, que surge da consideração do seu fim último e da conexão necessária entre este e um acto determinado. Mas se o homem está destinado ao seu fim, e se, para alcançá-lo, *deve* realizar determinados actos, tanto o seu destino como a sua acção ficariam frustrados se ao lado do *dever* não surgisse um *poder moral* que lhe permitisse realizá-los. Esse *poder moral* é o *direito*, consequência obrigatória da existência de um fim necessário e do dever de alcançá-lo.

Vê-se, pois, que é uma das numerosas patranhas com que se enlouqueceu o mundo a afirmação de que até à Revolução não se tinham proclamado na terra os Direitos do Homem. O que ela declarou

foi uma ignóbil caricatura desses Direitos, expressão da plena independência do homem. Teòricamente, pois, os direitos revolucionários são ilimitados, ao passo que os oriundos do Direito natural são limitados pelo cumprimento de um dever. Os primeiros constituem, por consequência, um obstáculo invencível ao convívio social, que estará perturbado sempre pelo protesto dos cidadãos contra disposições dos governantes que tendam a torná-lo possível mediante o cerceamento desses direitos; os segundos concordam com o sentido de sociabilidade, a qual reclama precisamente que os homens cumpram os seus deveres.

Deduz-se do exposto que o *dever*, na ordem lógica, se inclui na categoria de relação, e na ordem moral exige que se produza entre seres morais. Como não há nenhum ser moral inferior ao homem, as relações geradoras dos seus deveres devem ser incluidas nas três classes seguintes: as que o ligam a um Ser Superior, as que surgem no convívio com os seus semelhantes, e as que lhe são próprias e lhe dizem exclusivamente respeito. O plano desta obra, exposto na Introdução, impõe que as do segundo grupo, por se referirem à sociedade, sejam examinadas quando dela se tratar. Aqui apenas se esboçam as do primeiro e do terceiro.

A contingência do homem é uma condição

bem notória do seu ser. Nasce, está sujeito na vida a múltiplas mudanças, e desaparece. A sua existência não lhe pertence em virtude da sua essência. Por outras palavras, não é por ser homem que vive necessàriamente. Se a vida não é obra sua, também o não são as mudanças por que passa, as quais se reduzem a manifestações da própria vida. Essa contingência evidente, notória, implica — dentro do modo de discorrer do homem — o conceito lógico de causa. Com efeito, causa de uma coisa é aquilo de que essa coisa depende [1].

Conclui-se, pois, que a vida foi dada ao homem por outro ser. Se o não admitíssemos, teríamos que sustentar que o homem a deu a si mesmo, o que é contraditório com o seu nascimento, as mudanças que sofre e a sua morte. O homem tem, por conseguinte, uma Causa criadora. É escusado dizer que essa Causa deve ser incriada, necessária, inteligente e pessoal. Quem o não admita, terá de aceitar, com as dificuldades da tese, muitas mais, e ainda todas as bestiais aberrações que tal negação traz consigo, como a de que a Natureza não racional e além disso dominada pelo homem é a Causa do homem inteligente e dominador da mesma Natureza. Não há outra escolha possível. Quem gosta de tais aber-

(1) Mercier, *Metafísica geral*, n.º 196.

rações, a si mesmo passa um atestado de ignorante em lógica e de obstinado em desatinos.

Entre o homem e quem o criou devem existir, portanto, as relações que há entre o efeito e a causa, por definição de dependência. Tais relações, na ordem moral, devem por ele ser aceitas volitivamente, uma vez que é a volição que a especifica; e por isso de *lógicas* passam a ser relações *voluntárias* de dependência, como passam de *naturais* a ser *morais*. Como por via da sua natureza há dois actos essenciais a todo o ser — existir e proceder conforme a sua mesma natureza — e como as faculdades especìficamente humanas são a inteligência e a vontade, a expressão da dependência moral perante a Causa primária deve revestir-se no homem das três formas seguintes: a *adoração*, quanto ao ser; a *submissão*, quanto à inteligência; o *amor*, quanto à vontade. Porque o homem é composto de alma e corpo e os seus actos internos, por consequência, se completam com os externos, constitui parte obrigatória da *adoração* o *culto público* (primeiro dos deveres para com Deus). Podendo conhecer-se a verdade por via de autoridade e pela razão, deverá assentir-se na Revelação e investigar-se os princípios naturais que levam ao conhecimento do Criador (segundo dos deveres para com Ele). Finalmente, exigindo o amor a prática de operações que

estejam de harmonia com a natureza, devem os actos conformar-se com esse imperativo (terceiro dos deveres para com a Divindade) (1).

Três espécies de direitos — conforme o que dissemos — devem corresponder a estes três deveres. Mas se o direito implica poder e a relação de absoluta dependência o exclui no efeito relativamente à causa, tais direitos só poderão existir sobre seres morais distintos do Criador, isto é, sobre os semelhantes ao homem. Estudá-los-emos, por isso, nos capítulos consagrados à sociedade.

À primeira vista parece que o ser humano não tem deveres para consigo mesmo. Na verdade, se o dever corresponde à categoria lógica de relação, falta na aparência o segundo termo desta. Mas não deve esquecer-se que, pela sua faculdade psicológica de reflexão, a alma humana é ao mesmo tempo sujeito e objecto da operação e que, pela liberdade, os seus actos podem ter sentidos opostos. Quando reflecte sobre si mesmo, o homem, enquanto reflecte, é um ser diferente daquele sobre quem recai a reflexão; quando conhece a regra a que deve ajustar a sua conduta, distingue-se, como sujeito activo que a conhece, do passivo que à regra vai sujeitar-se.

---

(1) Taparelli — *Ensaio teórico de Direito natural*, tomo I, livro I, cap. IX.

Sob este aspecto pode e deve dizer-se que o homem — visto que a sua liberdade é regulada pelo fim — tem deveres para consigo mesmo.

Do exposto surge com toda a clareza quais são esses deveres. Se a relação que genèricamente constitui o dever do homem para consigo mesmo implica de um lado o conhecimento da regra moral e do outro a sua aplicação, deve o homem, enquanto sujeito activo da relação, aperfeiçoar a sua inteligência e, para isso, remover os obstáculos que se oponham ao conhecimento, fortalecer a razão e alcançar o seu objecto próprio. No primeiro caso, é preciso corrigir os vícios da imaginação, que apresenta à inteligência os fantasmas de que abstrai as ideias, e subjugar as paixões que a obscurecem; no segundo, enriquecer o entendimento com o hábito, que aumenta extraordinàriamente as suas forças naturais; no terceiro, que o hábito intelectual seja de condição adequada para conhecer o fim e os meios que a ele conduzem e não simplesmente um mero adestramento da faculdade intelectiva. Com esta enunciação, enunciados ficam os direitos correlativos a tais deveres (1).

Mas a regra, uma vez conhecida, deve ser

---

(1) Taparelli — *Ensaio teórico de Direito natural*, tomo I, livro I, cap. X.

aplicada. Esta aplicação é função própria da vontade, regida pela consciência. O dever do homem para consigo mesmo quanto à vontade consiste, pois, em seguir em todos os casos os ditames de uma consciência recta, mediante a prática de virtudes morais e o domínio da parte sensível da humana natureza.

Dominá-la, no entanto, não supõe a sua destruição. Conservar o ser é natural em tudo o que é criado. Como o ser humano é formado de alma e corpo e este pode ser violentamente destruido ou por acções contínuas aniquilado, será dever do homem não atentar contra a sua existência e defendê-la das causas que trabalham contra ela. O direito à vida é consequência deste dever ([1]).

Os direitos derivados dos deveres que o estudo do homem põe a claro e os que sejam descobertos como consequência das relações morais da sociabilidade, são direitos de natureza, e por isso estão acima de toda a legislação positiva, que não pode desconhecê-los. Não os desconheceu o pensamento espanhol. Todos eles figuram nos nossos Foros regionais, consagrados com garantias e sanções tão severas que hoje parecem excessivas. Nenhum deles, porém, tem carácter revolucionário; nenhum

([1]) Taparelli — *Idem, id.*.

é fermento de anarquia social nem causa necessária de violentas repressões que a condição de convívio social torne obrigatórias. Como a noção do dever inspirou a sua consagração, os direitos que a Tradição espanhola reconheceu serem naturais foram manancial de vida e não sentença de morte.

Não, os Direitos do Homem e do Cidadão não nasceram do sangue estagnado debaixo das guilhotinas da mais despótica, tirânica e liberticida das revoluções. Só ali nasceu a sua farisaica deformação. Se a Revolução foi imperdoàvelmente criminosa, distinguiu-se ainda mais pela sua hipocrisia refalsada.

CAPÍTULO II

A NATUREZA HUMANA

O princípio interno da actividade humana denomina-se, como vimos no capítulo anterior, *natureza*. Impelido por ela, o homem dirige-se ao seu fim. Não há nada, pois, mais interessante do que investigar as condições em que ela se exerce, ou, por outras palavras, se a sua operação é ou não eficaz. Suscita-se deste modo o mais transcendente dos problemas, tanto na ordem geral humana como na ordem particular da política; pois não se pode esquecer que esta ciência — no rigoroso sentido da palavra e não no que uma deturpação monstruosa lhe atribuiu — diz respeito ao homem na sua vida de relação com os seus semelhantes,

como nota própria do seu ser, e que, por meio dessa vida de relação, o homem tende para o seu fim.

Em resumo, a matéria que é objecto das nossas investigações circunscrever-se-á ao modo por que a natureza actua. Três sistemas doutrinais oferecem-nos cada um a sua solução: o da bondade natural do homem, o da total corrupção da natureza e o do enfraquecimento desta em relação às suas forças primitivas para alcançar o bem. O primeiro é o erro pelagiano restaurado por Jean Jacques Rousseau e aceito pelo socialismo; o segundo é a heresia protestante; o terceiro, a doutrina pregada pelo Catolicismo. Que ninguém se admire de que no umbral da Ciência política se interponha uma questão teológica. Já Donoso Cortés se antecipou a explicar a naturalidade desse facto: «O sr. Proudhon escreveu nas suas *Confissões de um revolucionário* estas palavras notáveis: «É de admirar que em todas as nossas questões políticas tropecemos sempre com a Teologia.» Ora o que pode surpreender é a surpresa do sr. Proudhon. A Teologia, precisamente por ser a ciência de Deus, é o Oceano que contém e abarca todas as coisas.» (1)

---

(1) Donoso Cortés — *Ensaio sobre o Catolicismo, o Liberalismo e o Socialismo*, livro I, cap. I.

Não se veja nestas palavras uma desautorização do nosso modo de ver sobre a independência da Ciência política, expresso no capítulo que serviu de introdução ao presente trabalho. Ali se esclareceu o duplo sentido do termo «independência», acrescentando-se que, se não incumbe à Teologia a *prova* dos primeiros princípios das outras ciências, compete-lhe, no entanto, *julgá-las* no que elas tenham de oposto à verdade sagrada, condenando-o como falso. Sob este aspecto, a Teologia contém e abrange as outras ciências, como disse Donoso. Veremos que em Política, efectivamente, não se pode dar um passo sem se conhecer a actual condição da natureza humana, ou, por outras palavras, sem se aceitar o dogma católico do pecado original.

A contradição que o homem traz dentro de si mesmo não tem nada de esotérico e misterioso. A sua explicação poderá exigir luzes superiores às naturais; mas o facto está ao alcance de todos. O poeta do paganismo tinha-no-lo deixado, como testamento da ciência moral antiga, expresso em breves e admiráveis versos: *«Video meliora — Proboque — Deteriora sequor»*. (Vejo o melhor — Dou-lhe a minha aprovação — Mas sigo o pior). Em menos palavras não se pode fazer retrato mais perfeito da natureza humana.

S. Paulo, com não menos vigor e concisão,

expôs a lei que «via nos seus membros» por estas palavras: «Não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero» ([1]). Paganismo e Catolicismo coincidem na aceitação deste facto. Como explicá-lo e extrair dele as normas de conduta que o homem deve observar no empreendimento sobre-humano de alcançar o seu fim?

Pelágio, monge do século V, é o panegirista das forças da natureza humana. Para ele, o homem é hoje o que era ao sair das mãos do seu Criador, sem que de modo algum se tenha posteriormente debilitado ou corrompido. A sua vontade tudo pode e por meio dela alcança o seu fim, tanto nesta vida como na outra, sem qualquer auxílio superior. A bondade e a pureza próprias de Adão ao ser criado, são qualidades de todos os homens. «Substituí — diz Papini quando mostra Santo Agostinho em luta contra os pelagianos — substituí Rousseau a Pelágio e verificareis imediatamente que as batalhas e escaramuças de Agostinho não são frias relíquias de uma vida extinta, mas, como hoje se diz, *têm actualidade.*» ([2])

Veja o leitor, efectivamente, como se exprime o pai da Revolução sobre este particular: «Triste seria

---

([1]) S. Paulo — *Epístola aos Romanos*, cap. VII, vers. 19.
([2]) Papini — *Santo Agostinho*, cap. XXVI.

para nós — diz ele — vermo-nos obrigados a reconhecer que esta faculdade distintiva e quase ilimitada (a perfectibilidade) está na origem de todas as desditas do homem; que ela é, com o tempo, quem o arranca *da sua condição original, na qual passava, tranquilos e inocentes, os dias da sua existência.*» [1] E mais adiante: «Os homens são perversos; uma triste e contínua experiência dispensa-me de o provar. Todavia, *o homem é naturalmente bom.* Creio que o demonstrei.» [2]

O facto da perversidade humana reconhece-o Rousseau, como o reconhecem tanto o Paganismo como o Catolicismo. Não obstante, Rousseau afirma que «*o homem é naturalmente bom*». Qual é o significado destas palavras? Apenas que, sendo a natureza humana, *actualmente,* dotada de bondade, o mal vem-lhe de fora. Ouçamos as suas próprias reflexões: «Logo, o que é que pôde pervertê-lo senão as mudanças que houve na sua constituição, os progressos que realizou e os conhecimentos que adquiriu? Admire-se quanto se queira a sociedade humana. O certo é que ela *conduz os homens necessàriamente a odiarem-se entre si,* à medida que

---

(1) J. J. Rousseau — *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens.*

(2) Idem, id..

os seus interesses se chocam, a prestarem na aparência mútuos serviços, *mas fazendo na realidade uns aos outros todo o mal que se pode imaginar.»* [1] Em resumo, desde que o homem nasce com bondade natural, é a sociedade a autora do mal que nele se observa.

Daqui resulta — como já disse noutro lugar — uma dupla consequência. Se a natureza humana é boa, também será bom tudo quanto seja emanação espontânea dela; e se a causa do mal é a sociedade, esta, além de responsável por todo o mal que no homem se encontre, deve ser considerada o maior inimigo do homem. É claro que, se é bom e manancial de bondade tudo o que há de natural no homem, não se pode julgar mau qualquer movimento passional. A educação humana, por consequência, deveria ter como único objectivo o de favorecer o desenvolvimento das paixões e destruir o que no indivíduo haja de adquirido socialmente, como meio adequado de as refrear. A subversão ideológica não pode ser mais perfeita, nem a léxica mais completa. O Romantismo foi a expressão literária de tão espantosa subversão.

Esta necessàriamente que havia de passar da ordem do pensamento e da palavra à ordem jurí-

---

[1] *Idem, id.*, Nota n.º 9.

dica. Segundo Rousseau, o homem no estado de natureza — isto é, fora da sociedade — tem direito «ilimitado a tudo quanto apetece e pode alcançar» (1); e o problema fundamental da ordem social consiste em «achar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, de tal modo que cada um, unindo-se a todos, *não obedeça senão a si mesmo* e fique tão livre como dantes» (2). Não é um direito que nasça do dever, nem a submissão que este impõe, mas a total emancipação dos outros, como resulta do que se transcreveu. Desta maneira, o conceito do dever esvai-se e desaparece.

Como é evidente, a subversão havia de passar também da ordem jurídica à política. Se as naturais inclinações do homem são boas, não há lugar para vícios nem crimes; e se em último caso eles existirem, mais responsável do que o homem é a sociedade, única autora do mal. Por isso, diante das providências repressivas da liberdade, tomadas pelas autoridades sociais nos países dominados pelas doutrinas rousseaunianas, surge sempre um sentimentalismo mórbido a favor dos delinquentes — esquecendo-se as vítimas prontamente e não raras vezes

(1) J. J. Rousseau — *Contrato social*, livro I, cap. VIII.
(2) *Idem, id.*, cap. VI.

com censuras para elas — que chega a desculpá-los e a fechar os ouvidos às lamentações das mesmas vítimas; e exige-se até dos que defendem a sociedade contas rigorosas do uso da força, enquanto se toleram as mais claras infracções do Direito.

Desta doutrina — condenada pela Igreja Católica nos escritos dos pelagianos — não se faz prova alguma. Ela exige, no entanto, uma dupla demonstração: que a sociedade, como a áspide, elabora o seu próprio veneno; e sobre os caminhos, vias, canais ou outros meios pelos quais a peçonha penetra no coração humano. Rousseau parte do princípio de que o homem fora da sociedade «passava tranquilos e inocentes os dias da sua existência» e de que a sociedade é que «leva necessàriamente os homens a odiarem-se uns aos outros». Isto assente, prossegue com a maior tranquilidade a sua obra de dissociação. Nem uma nem outra afirmação, todavia, são matéria que esteja fora ou acima da razão; uma e outra, se fossem certas, teriam provas ao nosso alcance. O que é de ordem racional, trata-o Rousseau como dogmático; uma vez afirmada a sua certeza, impõe como verdade racional o que ele tratou como dogma. A doutrina rousseauniana, afinal, não é mais do que um *falso dogma*.

Vejamos agora a doutrina da Igreja Católica acerca do presente estado da natureza humana.

O homem saiu perfeito, como não podia deixar de ser, das mãos do seu Criador. Não se concebe, por definição, uma acção frustrada do Omnipotente. Depois da criação, «viu Deus todas as coisas que tinha feito — lê-se no *Génesis* — as quais eram muito boas» (1). O conceito de bondade é reiterado por Salomão no livro do *Ecclesiastes*, com estas palavras: «O que eu ùnicamente achei foi que Deus criou o homem recto» (2). Qual será o conteúdo da bondade segundo o *Génesis* e o da *rectidão* segundo o *Ecclesiastes?* Se entre Deus e o homem há uma relação de causalidade, como se mostrou no capítulo anterior; se a razão é faculdade característica do ser humano e a mais nobre de todas; se na hierarquia das naturezas a espiritual é superior à corporal, não é difícil concluir que a bondade ou rectidão do homem consiste na submissão da sua razão a Deus, na das forças inferiores do seu ser à razão e na do corpo à alma (3).

Mas é sabido que no estado actual da Humanidade nem o corpo está subordinado à alma, nem as forças inferiores à razão; e perante a contradição

---

(1) *Génesis*, cap. I, vers. 31.

(2) *Ecclesiastes*, cap. VII, vers. 30.

(3) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª, Questão XCV, artigo 1.º.

que supõe um Ser Omnipotente criador e o facto da criação imperfeita, é forçoso admitir que no homem criado se produziu uma queda que rebaixou a sua condição. O homem de agora não é o que era ao sair das mãos do Senhor. Poderíamos nós, só com as forças da razão, prosseguir neste caminho de investigações tão transcendentes?

A Religião Católica responde negativamente; mas revela-nos o que se passou. Essa perda de equilíbrio deve ter tido uma causa. Como a natureza nada perde do que lhe é próprio, se hoje carece de equilíbrio é porque o estado perfeito do homem, mediante a submissão da sua razão a Deus (de que derivam a das forças inferiores à razão e a do corpo à alma), era devido a um dom sobrenatural, gratuitamente acrescentado por Deus à natureza humana, de que foi privado como castigo de uma prevaricação que a afectou totalmente. Àquele dom sobrenatural chama a Teologia católica *justiça original*; e a esta prevaricação, *pecado original* [1].

Não se perca de vista a circunstância de que o mesmo qualificativo determina a justiça e a prevaricação. Como a justiça não era do primeiro homem *pessoalmente* considerado, quer dizer, não era *aci-*

---

[1] Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª, Questão XCV, artigo 1.º.

dente da sua pessoa, mas da natureza humana, também a prevaricação não afectava sòmente Adão, mas a natureza adâmica, que é a de todos os homens. À pessoa pertence alguma coisa por si e alguma coisa por dom da graça. Do mesmo modo pode pertencer à natureza alguma coisa por si mesma (como o que procede dos seus princípios) e alguma coisa pela graça. Assim também a justiça original era dom da graça concedido divinamente à natureza humana no primeiro pai, que o perdeu pelo primeiro pecado ([1]). Justiça e prevaricação referem-se, pois, a *estados naturais*, não a pessoas ou indivíduos. Por isso — continua a Revelação — os homens que deviam ter nascido na justiça original adscrita por Deus à sua natureza, ao receberem esta dos seus pais nascem sem aquele *acidente*, perdido, não pela pessoa de Adão, mas pela sua natureza. Foi assim que ao pecado original se chamou pecado de natureza ([2]). Que a transcendência dessa perda é enorme, não pode haver dúvida; mas isso servirá para pôr novamente em relevo que quando se menosprezam as realidades que são *acidentes* e se pretende justi-

---

(1) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª da 2.ª, Questão LXXXI, artigo 2.º.

(2) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª, Questão C, artigo 1.º.

ficar certas doutrinas com a invocação da *acidentalidade* das coisas, não se sabe o que se diz.

Há que insistir no último ponto para bem compreender a economia deste dogma, que nem por ser sombrio deixa de ser libertador. Quando o homem, pela prevaricação do primeiro de todos, perdeu o dom da justiça original, não se lhe tirou nada que lhe fosse devido como próprio da sua natureza. A justiça original era uma *graça* e não condição da humanidade; e além disso, por ser acidente da natureza e não da pessoa, a sua perda devia afectar necessàriamente todos os homens. O verbo sumptuoso de Donoso Cortés exprime-se nesta matéria do seguinte modo: «A transmissão das consequências do pecado explica-se por si mesma sem nenhuma espécie de contradição ou violência. Nasceu o primeiro homem revestido de inestimáveis *privilégios:* a sua carne estava sujeita à sua vontade, a sua vontade à sua inteligência e esta recebia a sua luz da inteligência divina... Caídos em mísera rebeldia, os nossos primeiros pais foram justamente despojados de todos os seus *privilégios*... Estando a natureza humana em cada indivíduo, Adão, que é essa mesma natureza, vive perpètuamente em cada homem... Há alguma coisa em mim que não é ele, alguma coisa que me faz distinto dele, que constitui a minha unidade individual e que me distingue

também daquilo a que mais me assemelho; isso que me constitui variedade individual relativamente à unidade comum é o que recebi e conservo do pai que me gerou e da mãe que me trouxe no ventre. *Eles não me deram a natureza humana*, pois essa vem de Deus por Adão, mas puseram nela o selo da família e nela imprimiram a sua imagem; *não me deram o ser, mas a maneira* em que sou, pondo o menos no mais, isto é, aquilo que me torna distinto dos outros no que a eles me faz semelhante; o particular no comum, o individual no humano; e como o que tem de humano e o assemelha aos outros *é o essencial* no homem e o que tem de individual e distinto não é mais do que um acidente, segue-se que, tendo de Deus por Adão o que constitui a sua essência e de Deus pelo seu pai o que constitui a sua forma, não há homem algum que, considerado em conjunto, não se assemelhe mais a Adão do que ao seu próprio pai» (1).

Quais foram os efeitos, na ordem natural a que pertence a Política, da prevaricação dos nossos primeiros pais, chamada pecado original? Se o homem, como se disse no capítulo anterior, deve manter-se livremente no caminho que o conduz ao seu fim

---

(1) Donoso Cortés — *Ensaio sobre o Catolicismo, o Liberalismo e o Socialismo*, livro III, cap. I.

último — que é o seu caminho na vida presente — pelo uso da sua inteligência para conhecer os actos relacionados com esse fim e pela aplicação da sua vontade a executá-los, que influência teve o pecado original nas duas faculdades humanas?

Antes de responder, é necessário um esclarecimento. Estamo-nos movendo por completo em terreno dogmático. A Igreja Católica, ao tratar destas questões, adverte que elas não pertencem à ordem da razão, mas a outra superior: a da fé, que a razão não alcança com as suas próprias forças, do mesmo modo que ao animal são totalmente alheias as verdades racionais. Não se lhe podem pedir, pois, como a Rousseau, provas que dêem plena satisfação à inteligência, porque o filósofo da Revolução não invocava uma ordem superior à natural, mas, pelo contrário, movia-se nesta. A fé não se demonstra. Se se demonstrasse, não seria fé. Mas isso não quer dizer que ela esteja totalmente separada da razão. Como se funda na Verdade infalível, é impossível, embora não pertença à ordem racional, que nesta seja convencida de falsidade [1]. Por outras palavras, nenhuma proposição dotada racionalmente dos requisitos necessários para que se possa considerar, lógica e metafìsicamente, como

---

[1] Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª, Questão I, art. 8.º.

verdadeira, será *contrária* a uma verdade da fé; de onde pode concluir-se que a fé é um método *racional*, embora indirecto, de demonstração. A razão, pois, tem um campo vastíssimo em que exercer as suas actividades específicas dentro da órbita da Ciência política relativamente ao dogma do pecado original, confrontando-o com as realidades científicas e pondo em relevo a harmonia existente entre elas e o mesmo dogma. Tal é o repto que a fé lança aos que, negando-se a aceitá-la, invocam os direitos da razão. Afirmando a sua condição sobrenatural e portanto superior à da razão humana, desafia os que se dizem devotos desta a que a ponham em contradição com ela. Há vinte séculos que o repto está lançado. Até à data nenhum dos que o aceitaram saiu vencedor. Momentâneamente, por causa da ruidosa confusão que se seguiu e da poeira levantada, a alguns tem parecido destruida a veracidade da fé; mas nunca esta surgiu mais radiante do que no fim de tais combates, quando o ruído confuso se converte em harmónica marcha de clarins triunfais e a poeira serve para inumar os seus adversários. Estamos presenciando uma dessas vitórias na ordem da Política com a falência da doutrina de Rousseau.

Mas a razão, em matéria de fé, não tem sòmente a acção própria que se indicou. Se não prova o

princípios, porque estes, como se disse, são de ordem sobrenatural, pode partir deles — exactamente como nas ciências humanas — para demonstrar outras verdades ou esclarecer mais de um ponto a respeito da fé. Isto não só porque é impossível a antinomia entre a razão e a fé, mas também porque a graça não destroi a Natureza, e antes a aperfeiçoa ([1]).

Ainda mais íntima se mostra a conexão entre uma e outra se considerarmos que o sobrenatural há-de necessàriamente, segundo a frase que da *Suma* se transcreveu, ter apoio na Natureza. Quando a Religião Católica apresenta como verdades a existência de Deus, a obrigação que o homem tem de lhe prestar culto, a imortalidade da alma humana, a distinção entre o bem e o mal e as sanções eternas (a isto chama Weiss os cinco dogmas da religião natural), não propõe nada que não se possa alcançar com as forças próprias da razão. Mas quando, apoiada naquelas verdades, revela a vida íntima da Divindade, a criação do homem em estado de graça, a sua queda, a Encarnação de uma das Pessoas divinas para redimi-lo, a actual existência da graça e a elevação de todos os seres humanos, apesar da sua vil aparência, de criaturas a filhos

([1]) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª, Questão I, art. 8.º.

de Deus, dá a conhecer ao homem verdades que ele nunca poderia alcançar por si, nem sequer vislumbrar.

O Catolicismo une, pois, os mundos da razão e da fé, ou sejam o natural e o sobrenatural, não justapondo-os simplesmente, mas harmonizando-os. Porque é evidente, em primeiro lugar, que, se o homem nem mesmo pode conceber a vida íntima de Deus, a não ser por via da Revelação, esse conhecimento é precedido pelo da existência divina, descoberta pela razão; que, se apenas sobrenaturalmente pode chegar à sua inteligência o facto da infusão da graça, esta age sobre uma alma espiritual que o homem estuda racionalmente; que, se a Redenção é um altíssimo e profundíssimo mistério, inacessível ao humano entendimento, por este o homem verifica a existência no seu ser dos vestígios de uma contradição que revelam a sua queda; e que, se a Visão Beatífica, seu último destino, é de ordem sobrenatural, a razão mostra-o prèviamente como destino natural ao Ser infinito. Em segundo lugar, antecedente da capacidade sobrenatural do homem para proceder sob o influxo da graça é a sua natural capacidade para ter boas inclinações. «Nós, os cristãos — diz o Cardeal Mercier —, sabemos que a razão e a fé, a ciência e o dogma se fizeram para viver unidos. A razão *prepara e conduz*

para a fé as almas sinceras... A graça não destroi nada; pelo contrário, edifica e eleva... Cristo veio até nós para regenerar a natureza... Estudai, pensadores, os atributos do Ser transcendente, Primeiro Princípio e Fim Supremo de tudo o que nos descobre a consciência... Deus fez o coração humano e conhece todas as suas fibras; e assim, quando se digna enriquecê-lo com os seus dons santificantes, não altera nada da sua primeira obra... O Cristianismo não é mais do que a sublimação divina dos instintos mais generosos da nossa natureza...» [1].

A natureza é, pois, a base sobre a qual se exerce a acção da graça. Por consequência, as próprias verdades naturais são objecto de sublimação pela fé. O Concílio Vaticano consagrou dogmàticamente esta verdade, ao proclamar que «*recta ratio fidei fundamenta demonstrat*» [2].

Não admira, em face do exposto, que a perda, por prevaricação, de um acidente da ordem sobrenatural se repercuta na ordem natural, assim como, nesta, a matéria influi no espírito, embora o espírito seja superior à matéria. Esta simples reflexão é bas-

---

[1] João Laragueta — *O conceito católico da vida segundo o Cardeal Mercier*. Compilação de frases do mesmo.

[2] Concílio Vaticano, cap. IV.

tante para se inferir a necessidade de antepor o estudo de tal influência ao do problema especìficamente político, para que este não fique incompleto.

CAPÍTULO III

AS FACULDADES HUMANAS

O homem tem de comum com os animais o *género próximo;* tem de privativo a *diferença específica.* A animalidade equipara-o ao animal; a racionalidade distingue-o. São faculdades próprias da racionalidade a inteligência e a vontade. Pela primeira, o homem conhece as coisas; pela segunda, quere-as.

Um ser activo como o homem — segundo o exposto no capítulo I — para agir devidamente deve estar unido de algum modo ao seu objecto na operação, o que pode acontecer de duas maneiras: ou tendo o objecto natureza própria para se juntar ao homem e ficar no seu espírito por uma razão de

semelhança, ou tendendo a própria alma para o objecto. O primeiro modo de união é o intelectivo; o segundo, o volitivo ([1]).

Como pode o homem conhecer as coisas com conhecimento intelectivo? Evidentemente, desde que nas suas operações mentais, quaisquer que elas sejam, se verifique uma circunstância: a certeza. Se não chegasse a estar certo de alguma coisa, não conheceria nada. Felizmente a existência da certeza é um facto indiscutível, a que estamos submetidos como a indeclinável necessidade. Quem afirma que começa a filosofar duvidando, engana-se lastimosamente, pois *afirma* desde logo, com *inalterável certeza*, a existência da sua dúvida. O facto da certeza é anterior a qualquer sistema filosófico: desde sempre a humanidade esteve certa de pensar e de querer, bem como da existência de um mundo exterior ([2]).

Estamos, pois, certos de que existimos, de que pensamos e de que o fazemos por meio de uma potência da alma naturalmente adequada à operação intelectiva. Qual é, então, o objecto próprio da inteligência? Sabe-se, pela experiência univer-

---

([1]) Santo Tomás—*Suma Teológica*, 1.ª, Questão CLXXVIII, artigo 1.º.

([2]) Balmes—*Filosofia fundamental*, livro I, cap. II.

sal, que o homem não conhece *imediatamente* senão as coisas sensíveis, isto é, as que apreende por meio dos sentidos e das imagens que elas produzem no espírito como coisas concretas, singulares e individuais. Uma vez apreendidas, dá-se no mais íntimo do ser humano uma transformação desse primeiro conhecimento, pela qual as coisas, sem deixarem de ser o que são, perdem as suas características, passando o concreto a abstracto, o singular a geral e o individual a universal. Uma *árvore* percebida pelo sentido da vista é uma coisa perfeitamente determinada; sujeita à referida operação psíquica, passa a constituir um conceito aplicável a todas as árvores que no mundo existiram, existam ou venham a existir. Ora o objecto próprio da potência intelectiva humana é o ser enquanto abstracto e universal ou a sua representação nela com estas características; é, numa palavra, a *ideia* (1). Nada há, pois, na inteligência humana que antes não tenha estado nos sentidos; mas o adágio escolástico, expressão deste pensamento — *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* — deve completar-se com esta proposição: *sed alio modo est in sensu, alio autem modo in intellectus* (mas

---

(1) Santo Tomás, *Suma Teológica*, 1.ª, Questões LXXXIV a LXXXVI.

de um modo nos sentidos e de outro na inteligência) [1].

As coisas sensíveis que pela operação intelectiva da abstracção se constituem em objecto próprio da inteligência no que têm de universal, são paralelamente polos de atracção das nossas faculdades volitivas. Assim como na ordem do conhecimento a abstracção produz o objecto próprio da inteligência, assim também produz na ordem apetitiva o objecto da vontade. Significa isto que uma coisa conhecida nas suas formas concretas e nelas querida é o objecto próprio, respectivamente, dos sentidos e do apetite sensitivo; e que o universal, por sua vez, o é da inteligência (enquanto conhecido) e da vontade (enquanto querido). O querer próprio do homem é, pois, o acto que tem por objecto formal o bem abstracto e universal [2].

Como é que a vontade quer o seu objecto próprio, já o dissemos no capítulo I. Não quer os bens particulares *por necessidade*; a sua adesão ao objecto só é necessária quando este for a perfeita felicidade ou a visão de Deus na sua essência, que constitui o seu fim último. Esta propriedade que a vontade

---

(1) Mercier, *Psicologia*, tomo II, 170.

(2) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª, Questão LIX, artigo 1.º.

tem de querer ou não querer, sempre que permaneçam constantes os motivos dos seus actos, é o que se denomina *liberdade* ou *livre arbitrio.*

Querer ou não querer uma de duas coisas, é escolher. À faculdade de escolher se reduz a natureza do livre arbítrio. Como a respeito do fim do homem a escolha é descabida, ela só pode afectar os meios de o conseguir. E compreende-se. Ainda que o objecto próprio da vontade seja o bem, este, enquanto particular, apresenta-se sempre limitado, pelo que, no duplo aspecto do bem existente e do que falta, pode a razão considerar as coisas que lhes digam respeito como dignas de aceitação ou rejeição ([1]).

Resulta do exposto que, constituindo a liberdade uma propriedade da vontade cuja característica é a escolha entre vários *meios* para obter o *fim*, a sua imperfeição está justamente na possibilidade de escolher, já não entre dois bens relativos ao fim, mas entre o bem e o mal, dando-se este nome a tudo o que o afaste do bem ([2]). Esta imperfeição foi elevada a timbre de nobreza pela Revolução; para consagrá-la

---

([1]) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª, Questão LXXXIII, artigo III, e 1.ª da 2.ª, Questão XIII, artigos III e VI.

([2]) Donoso Cortés, *Ensaio sobre o Catolicismo, o Liberalismo e o Socialismo*, livro II, cap. I.

como tal, a humanidade derramou rios de sangue junto do altar em que ela se adorava. Se nos lembrarmos de que o Direito é o poder moral que assiste ao homem de realizar os actos conducentes ao seu fim, deveremos concluir que a liberdade, quando capaz de o afastar desse fim, não é o Direito, ou não está conforme com o Direito. Que ela seja condição do Direito, ninguém o discute; que o é também do crime, é igualmente incontestável. Se sem liberdade não há Direito, sem liberdade tão-pouco há delito. Por outras palavras: se o Direito se refugia no campo da liberdade, nem tudo nesse campo é Direito. Fora da zona que a este corresponde, encontra-se a do crime.

A liberdade, por consequência, é condicionada e limitada na vida social pelo Direito, o qual deve considerar-se o grande elemento de restrição da sua órbita jurídica. É claro que esta restrição não pode estar à mercê de um arbitrário juízo individual — que é o que na essência constitui o despotismo — mas deve ser determinada *objectivamente* pelo fim social. O que é certo, porém, é que a liberdade, sem tal restrição, longe de ser condição excelsa da vida social, seria o fermento da sua decomposição. Na Ciência política haverá poucas coisas tão claras e incontroversas especulativamente, e pràticamente mais desconhecidas desde a Revolução francesa, do

que esta magna verdade: «o Direito é o grande limitador da liberdade individual».

O nosso estudo não seria completo se não distinguíssemos a liberdade *moral* da *física*. Uma coisa é a liberdade *interior* e outra a *exterior*. Na vontade há, com efeito, duas espécies de actos: os que lhe são imediatamente próprios como oriundos dela, de que é exemplo a mera volição (os quais têm a designação de *elícitos* em Psicologia); e os que determinam outra potência, como o acto de mover-se (que se denominam *imperados*). Quanto aos primeiros, a vontade não consente violência; quanto aos segundos, pode sofrer coacção na potência exterior imperada ([1]). Por outras palavras: o homem, interiormente, é sempre livre; pode, por coacção, não o ser, na execução do acto exterior. Vê-se claramente o abismo que separa a doutrina católica da revolucionária. Toda a moral de Cristo se baseia na *imputabilidade* e na *responsabilidade*, conceitos que passaram para a ordem jurídica suscitada pela civilização a que essa moral deu origem. Nem a responsabilidade existiria nem a imputabilidade teria lógico fundamento se o homem carecesse de liberdade interior e fosse, contra vontade, forçado ou

---

([1]) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª da 2.ª, Questão VI, art. 4.º.

impedido de praticar quaisquer actos. Em todo o caso, a existência da liberdade nos actos *elicitos* é doutrina inalterável da Igreja Católica.

Jean Jacques Rousseau, pelo contrário, desconhecendo a distinção fundamental assinalada, proclama o seguinte: «O homem nasceu livre e, todavia, está oprimido de todas as maneiras. Há um ou outro que se julga senhor dos restantes, mas na verdade é tão escravo como eles. Como se deu esta mudança? Ignoro-o» ([1]). Que significa esta logomaquia? Que o homem *interiormente* deixou de ser livre por actos posteriores ao seu nascimento? É uma hipótese completamente falsa. Porventura que, ao nascer, de ninguém *dependia a sua vida externa?* Nada mais visìvelmente absurdo. O homem, por natureza, é nos primeiros instantes da vida que depende em maior grau dos seus semelhantes: sem tal dependência morreria. Desde então mostra-se preso às mais duras cadeias que se pode imaginar: a da dor e a da ignorância. Digamos com Santo Tomás: o homem é livre nos seus actos *elicitos;* sofre coacção nos *imperados*. E pensar que sobre tão grosseiras anfibologias se construiu um sistema político com o qual se governou o mundo inteiro!

É tempo de voltar à questão formulada no capí-

([1]) J. J. Rousseau — *Contrato social*, cap. I.

tulo anterior. Quais foram os efeitos, na ordem natural, da perda, pelos nossos primeiros pais, do dom sobrenatural chamado justiça original? Por outras palavras: esta perda causou algum dano no que restritamente corresponde à natureza? Eis, em síntese, a resposta do Protestantismo e a da Igreja Católica: Afirma o Protestantismo que a natureza humana ficou por efeito do pecado original totalmente corrompida; ensina a Igreja Católica que as forças da natureza humana se debilitaram, sem que os seus princípios sofressem qualquer diminuição. A simples enunciação de uma e outra tese põe em relevo a sua imensa transcendência na ordem política.

Os três dogmas fundamentais do Protestantismo são os seguintes: 1.º, o psicológico da corrupção total da natureza humana e da negação do livre arbítrio; 2.º, o soteriológico da redenção do homem só por Jesus Cristo, com exclusão absoluta da cooperação das nossas boas obras; 3.º, o eclesiológico da negação da autoridade papal em benefício da exclusiva autoridade da Escritura, interpretada individualmente por divina inspiração [1]. Estão proclamados explìcitamente nas treze proposições

---

[1] Mourret — *História geral da Igreja*, tomo V, parte 2.ª, cap. I.

que Lutero opôs a Eck e na sua contestação aos Franciscanos de Insterburgo, nos seguintes termos: «Negar que o homem peca no bem e que um pecado venial não o é por natureza ou que o pecado permanece na criança depois do baptismo, negar isto é desprezar tanto os ensinamentos de São Paulo como os de Jesus Cristo... Mostra que não sabe o que é a contrição nem o livre arbítrio quem pretenda que, por este, o homem é senhor dos seus actos, bons ou maus; ou quem pense que o homem não é justificado ùnicamente pela fé da palavra ou que a fé não é destruida por cada pecado mortal.» «O livre arbítrio não é nada, porque o homem não pode fazer senão o mal e não faz nada de bom senão pela graça de Deus. O livre arbítrio, por conseguinte, não é livre, mas vive escravizado ao pecado.» «Que a Igreja Romana está constituida sobre todas as outras, não se prova senão por simples decretos dos Pontífices romanos, que os vêm fabricando há quatrocentos anos.» «Assim como uma cidade arruinada ou uma casa desmoronada conservam o nome e o título que tinham anteriormente e o conservarão no futuro, embora sejam incapazes de fazer o que dantes faziam, o mesmo acontece com o livre arbítrio ([1]).»

([1]) Rohrbacher — *História Universal da Igreja Católica*, tomo XII, págs. 37 a 42.

Que dizer desta doutrina nas suas relações com a ordem política? Causa profunda admiração, quando serenamente examinada, que pessoas que blasonavam o seu amor à liberdade e propugnavam a independência da sociedade civil, tenham feito dela a sua bandeira. Não há doutrina mais ignòbilmente degradante para o cidadão do que a da Reforma. Negar que o homem pelo livre arbítrio seja senhor das suas acções, é tirar todo o fundamento à vida civil. Afirmar que a liberdade só pode fazer o bem com o auxílio da graça e que é mau naturalmente quanto dela emane, é tornar impossíveis, por um lado, o efeito da mesma graça, e pelo outro a vida civil na sua esfera própria. O Protestantismo destroi por completo a suprema garantia da liberdade, dada por Cristo a esta pobre humanidade nas palavras: «A Deus o que é de Deus e a César o que é de César». E, todavia, o Protestantismo engendrou o Liberalismo. O facto não tem nada de paradoxal, embora noutro tempo pudesse parecê-lo. O Liberalismo nunca teve como fim — ainda que o afirmasse — a defesa da *liberdade civil*, mas a plena independência individual.

Posto isto, compreende-se sem esforço que a batalha ganha pela Igreja Católica ao Protestantismo não podia ter ùnicamente efeitos religiosos e que estes necessàriamente se ampliariam à ordem civil.

A Igreja salvou-se a si mesma em Trento; mas com ela salvou também o Estado. Que o não queiram compreender os espíritos envenenados pela Revolução, nada prova contra o facto evidente, da mesma forma que a luz não deixa de existir só porque os cegos a não vêem. Para nos convencermos disso basta esboçar a tese católica segundo o grande Doutor de Aquino e as definições do Concílio de Trento.

No capítulo anterior vimos que a justiça original em que o homem foi constituido por Deus e devido à qual o corpo estava submetido à alma, as forças inferiores do seu ser à razão e a razão a Deus, era um dom sobrenatural gratuitamente acrescentado à natureza. Perdido aquele equilíbrio, como castigo da prevaricação chamada *pecado original,* o homem caiu na servidão do pecado. A sua redenção não seria possível senão por meios sobrenaturais — os méritos de Nosso Senhor Jesus Cristo, que merecia como homem para a Humanidade e como Deus merecia infinitamente. Estes méritos são aplicados a todos os homens pelo Sacramento do baptismo que os regenera sobrenaturalmente e deles faz outra vez filhos de Deus e dignos de alcançar o fim sobrenatural a que pela justiça original tinham sido elevados. Logo, o homem não obtém a sua justificação perante Deus — a qual não consiste ùnicamente na

remissão dos pecados, mas também na santificação e renovação do homem interior pela recepção voluntária da graça e dos dons que a acompanham — pelas suas próprias obras feitas segundo as luzes da natureza ou os preceitos da lei, mas pela graça divina. Para obtê-la, porém, não basta a fé, pois é necessária também a cooperação da sua vontade [1].

Fixada nestes termos a doutrina católica relativa aos efeitos do pecado original em ordem ao dom sobrenatural da justiça original, podemos agora examiná-la quanto aos efeitos causados na natureza humana. Além disso, a sua exposição quanto ao primeiro ponto era imprescindível, não só para evitar confusões e aplicações indevidas, mas também como antecedente do segundo. Do que se escreveu parece induzir-se qual poderá ser, de um modo geral, a tese verdadeira. Se a justiça original era um dom sobrenatural, acidente da natureza humana, não havia motivo para que, pela sua perda, esta sofresse nos princípios que a constituem ou nas propriedades devidas aos mesmos princípios [2]. Como o livre arbítrio é uma propriedade natural da

---

(1) Concílio de Trento — Decretos sobre o pecado original e a Justificação.

(2) Santo Tomás — *Suma Teológica,* 1.ª da 2.ª, Questão LXXXV, art. 1.º.

vontade, deveria concluir-se que seria contrário aos mais elementares fundamentos da lógica — além de o ser à dignidade humana, como já se notou no comentário a esta grande aberração protestante — afirmar que, pelo pecado, o homem teria perdido o livre arbítrio, o qual ficou reduzido a um nome sem realidade ou a uma ficção ou vã imaginação; que, movido e excitado por Deus, não cooperaria nada para se preparar e dispor para a graça da justificação; e que seria incapaz de recusar o seu consentimento, permanecendo semelhante a uma coisa inanimada, em estado puramente passivo ([1]). Tão-pouco seria possível, sem voltar as costas à razão, sustentar que depois do pecado «o homem não pode fazer senão o mal». Efectivamente, a inclinação para a virtude é natural no homem pela sua própria qualidade de ser racional, já que ele conhece intuitivamente certos princípios, tanto de ordem especulativa como prática, os quais são gérmenes de virtudes intelectuais e morais, e, como vimos, o objecto próprio da vontade é o bem, enquanto abstracto e universal ([2]).

E, todavia, repelida a doutrina de Rousseau

([1]) Concílio de Trento — Decreto da Justificação.

([2]) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª da 2.ª, Questão LXXXV, art. 1.º.

acerca da origem do mal, temos que a situar no próprio homem. Como é que o pecado original, que não tirou nem diminuiu o bem de natureza nos princípios que a constituem e nas propriedades que a eles são devidas, pôde ser origem do mal da humanidade? Não lhe atribuía S. Paulo a contradição que o homem traz em si mesmo, pela qual «não fazemos o bem que queremos, mas fazemos o mal que não queremos»?

Um dos pontos doutrinais em que mais intensamente se aprecia a grandeza do Catolicismo é o que vai ser objecto do nosso exame em resposta à pergunta formulada. Isto não só no ponto de vista especìficamente religioso, mas também no social e político. O problema do mal ocupa quase por completo a matéria da sociedade e do governo. Uma e outro projectam instituições, planeiam artifícios, procuram sanções, se não para irradiar o mal do mundo, ao menos para diminuí-lo na sua intensidade e atenuá-lo nos seus efeitos. Desconhecer a sua causa, portanto, é tornar estéril e mesmo contraproducente tudo quanto a sociedade e o governo construam no propósito de alcançar o que é o seu anelo constante. Rousseau, ao ressuscitar a doutrina da bondade natural do homem e aplicá-la à ordem política, fracassou ruidosamente. A Revolução, que se inspirou nas suas pregações e originou os sistemas políticos

que caracterizaram o século XIX, desencadeou torrentes de sangue em contraste com as suas idílicas promessas. O Protestantismo, que transmitiu à Revolução a hipótese da independência individual, tornou impossível a sociedade civil — como já se notou — com o seu dogma psicológico da total corrupção da natureza humana e da negação do livre arbítrio. Proclamar a bondade natural do homem e a total corrupção da natureza humana, conduz, de uma ou de outra forma, ao mesmo facto da dissolução ou negação da sociedade civil. Compreende-se agora a ansiedade com que o homem político deve voltar os olhos para a Igreja, para que esta lhe decifre o enigma. Não quererá ela, como condição indispensável para que o mal seja sufocado, dar à humanidade a chave pela qual, permanecendo o homem livre e a natureza humana no uso das suas faculdades, se explica a geração interna do referido mal?

Sim, quer. Revelado por ela o dogma da prevaricação dos nossos primeiros pais e expostos como foram os seus efeitos na ordem sobrenatural e na da natureza, não é preciso mais do que tirar as consequências para achar a origem do mal. Vamos expor a questão com a maior clareza possível, seguindo na exposição, como até agora, o Santo Doutor e o Concílio de Trento.

Uma coisa é que o pecado original não tenha

tirado nem diminuido o bem de natureza quanto aos princípios que a constituem e às propriedades que deles derivam, e outra, muito diferente, que não tenha produzido efeito algum quanto às naturais inclinações das suas faculdades. Uma doença, por muito grave que seja, não afecta nada a nossa natureza, que se mantém a mesma na ordem dos seus princípios, nem as propriedades de que ela (a natureza) continua revestida; mas, em compensação, diminui visìvelmente a natural inclinação das nossas faculdades para os seus respectivos objectos. O facto é de experiência tão generalizada que não há necessidade alguma de o reforçar com quaisquer observações. Compreende-se, pois, que o pecado original, sem ter corrompido totalmente a natureza humana, a tenha enfraquecido. Ora este efeito é o que o Concílio de Trento aponta em primeiro lugar como consequência do pecado original. «Por este pecado de prevaricação — define o Concílio — Adão foi deteriorado por completo, segundo o corpo e segundo a alma [1].» E mais adiante [2]: «O Santo Concílio confessa e reconhece que a concupiscência ou inclinação para o pecado se mantém nas pessoas baptizadas».

---

(1) Concílio de Trento — Decreto do pecado original — Número I.

(2) Idem, id. Número V.

Tinha de ser assim, porque, como observou Santo Tomás, perdida a justiça original, as actividades do homem ficaram destituidas da ordem que lhes era própria, pela qual se dirigiam à virtude. Esta destituição, além de ser já no seu conjunto lesão da natureza, ao afectar as próprias potências da alma, originou, referida ao entendimento, a destituição da ordem para a verdade; referida à vontade, a da ordem para o bem; à irascível, a da ordem para o forte; e à concupiscível, a da ordem para o prazer moderado pela razão (1).

Tal é a origem do mal. Uma vez descoberta, tudo o que no dogma há de sombrio parece que se dissipa pela luz que a solução irradia de si mesma. O homem, depois da queda, não se converteu espiritualmente em coisa inanimada, nem se perdeu na corrupção total da sua natureza, até ao ponto de ser incapaz de praticar o bem. Se o seu arbítrio e a sua vontade enfraqueceram, não se anularam por isso. Pode viver em sociedade, como esta, com toda a autoridade, pode reprimir o mal que haja nele. Se a origem da sua actual condição é a perda de um dom sobrenatural, a Redenção oferece-lhe os meios de se restaurar. Assim a ordem política adquire um funda-

---

(1) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª da 2.ª, Questão LXXXV, art. 3.º.

mento inabalável. Assim também é dado a todos os homens alcançar o fim sobrenatural a que foram destinados. As nações que incorporaram nas próprias legislações a do Concílio de Trento, dotaram-nas da pedra angular que porventura lhes faltava. As que a repudiaram, não souberam o que faziam e desconheceram os seus próprios direitos.

Vê-se com meridiana claridade que D. António Maura, ao proclamar que «o Direito público não é católico nem protestante», se enganou só em parte. Não, o Direito público não pode ser protestante. Nisto não se enganou o sr. Maura. Mas deve ser católico necessàriamente, porque não pode prescindir do verdadeiro conceito do homem, da sua natureza e das suas faculdades. Sustentando o contrário, o sr. Maura incorria em profundo erro: nem alheio ao mal, nem por ele totalmente corrompido. Não só como católicos, mas também como políticos, pomos o Concílio de Trento a guiar-nos os passos.

SEGUNDA PARTE

A SOCIEDADE

CAPÍTULO I

SOCIABILIDADE

COMO se disse, o homem, que na sua pessoa resume a Natureza, foi colocado no meio desta pelo Criador. Todavia, não permaneceu nela como único exemplar da sua espécie. Basta que olhemos em volta para nos convencermos desta elementar verdade. O facto da propagação — ou seja a origem imediata dos seres humanos que não foram criados do nada por Deus — mostra que o homem não está nem pode estar só. A presença do homem na vida supõe a prévia existência de outros seres da mesma espécie, que o geraram e depois o acolheram totalmente indefeso, para o ampararem e conduzirem nos seus primeiros

passos que ele, por si mesmo, era absolutamente incapaz de dar. Sem essa prévia existência de semelhantes seres e dos vínculos que ela origina, o indivíduo nem sequer viria à vida; sem o amparo e auxílio dos seus progenitores, fatalmente morreria. É a essa coexistência de seres humanos, progenitores e gerados, permanente e constante pela sua própria natureza, que se chama *sociedade.* Vê-se, pois, que a sociabilidade é característica natural do homem.

Um exame mais demorado confirma eloquentemente a conclusão sugerida ao nosso juízo por uma rápida observação do mundo da vida. Se a debilidade e as imperfeições da natureza humana postulam essa conclusão, a ela nos conduz também o conhecimento das suas perfeições. A inteligência, que tem necessidade de outras inteligências para progredir, e a palavra, que denuncia a natural necessidade da comunicação, impõem-na irrefragàvelmente. O verbo não teria razão de ser, se não tivesse com quem comunicar; sendo o homem dotado da faculdade intelectiva, esta careceria de alimento e definharia se não fosse possível o intercâmbio de ideias. Pela via da comunicação que em nós observamos, pela necessidade que temos de transmitir os nossos pensamentos e de conhecer os dos outros—o que supõe relações contínuas e

permanentes—chega-se à mesma conclusão a que nos tinha levado a consideração da fraqueza humana, isto é, à necessidade natural da sociedade entre os homens.

Já a sabedoria antiga havia proclamado esta verdade tão transcendente. É de Aristóteles a seguinte sentença: «Vê-se de um modo evidente a razão por que o homem é um animal sociável, ainda em maior grau do que as abelhas e quantos animais vivem reunidos. A Natureza, como dissemos, não faz nada em vão. Entre todos os animais, só o homem tem o uso da palavra». E mais adiante, tirando a última consequência do seu raciocínio, proclama: «Quem não pode viver em sociedade ou não precisa de nada nem de ninguém porque se basta a si mesmo, não faz parte do Estado: ou é um bruto ou um deus» (1).

A sentença do filósofo grego foi acolhida amorosamente por Santo Tomás de Aquino e por ele cristianizada. Ao defender a vida solitária como meio de obter a perfeição espiritual, o grande Doutor reprova duas formas de solidão: a que é produto da ferocidade de ânimo e a que tem por objecto a consagração *total* às coisas divinas, o que é—diz o santo—*superior ao homem,* pois «quem não comunica

(1) Aristóteles, *Política*, livro I, cap. I.

com outros ou é um irracional ou é Deus, isto é, varão divino» (1).

Dá também o seu testemunho positivo quem em poucas matérias mais harmoniza o seu critério com o da recta filosofia e com a doutrina católica. Marx — ainda que tire da sua afirmação conclusões erróneas — sustenta o carácter sociável do homem pelas seguintes palavras: «É em sociedade que os indivíduos produzem. A produção social será, pois, o ponto de partida das nossas investigações... Quanto mais remontamos na História... mais claro se mostra que o indivíduo faz parte de um todo maior: primeiro, de um modo ainda completamente natural, da família e de uma tribo (que é ampliação da família); depois, de uma comunidade sob diferentes formas, nascida do antagonismo e da fusão das tribos» (2).

A Igreja Católica manteve sem desfalecimento a doutrina da sociabilidade humana. Criado o homem — ensina ela — «disse o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só: façamos-lhe um adjutório semelhante a ele» (3). A palavra divina

(1) Santo Tomás, *Suma Teológica*, 2.ª da 2.ª, Questão CLXXXVIII, art. 8.º.

(2) Carlos Marx, *Crítica da Economia Política*, pág. 306.

(3) *Génesis*, cap. II, vers. 18.

fez o homem sociável; não lhe deu a faculdade de o ser pelo arbítrio da sua vontade. A sociabilidade é condição da sua natureza e não obra da sua liberdade. Leão XIII recordou-o nas encíclicas *Diuturnum illud* e *Immortale Dei.*

Quem tentou destruir a base irremovível da sociedade humana, constituida pelo atributo de natural sociabilidade do homem, foi Rousseau com o seu *Contrato social.* Nos artigos que na revista *Acción Española* consagrei ao estudo dos falsos dogmas da Revolução, expus desenvolvidamente o sofisma rousseauniano sobre a sociedade humana. Basta recordar aqui, no propósito de fixar as bases do Estado novo, que para o filósofo genebrês o estado de natureza do homem é o selvagem na sua máxima selvajaria, isto é, errante nos bosques, sem proferir palavra, sem nenhuma espécie de relação com os seus semelhantes. Como o homem passou desta condição, pretensamente natural, para a social diametralmente oposta, não era fácil justificar nem com os factos nem com a razão. Então Rousseau apelou para a sua imaginação delirante. *Supôs* ter chegado um momento em que o homem isolado não pôde subsistir nesse estado de natureza, porque os obstáculos à sua conservação no mesmo estado se tornaram superiores à força de que dispunha cada indivíduo para vencê-los; e como os homens não são

capazes de produzir novas forças, mas de unir e dirigir, quando é caso disso, as que existem, não tiveram os que viviam em estado selvagem outro meio de conservação senão o de formar por associação uma soma das suas forças que, excedendo as resistências, pudesse removê-las. Assim se conveio solenemente no pacto social.

Só a Revolução — que constitui sempre um estado de depressão da inteligência humana — pôde considerar sem uma gargalhada estridente estas quimeras absurdas. Dá até a impressão de que Rousseau se propôs acumular na sua doutrina quantos despropósitos encontrou ao seu alcance. Que o homem tenha vivido em estado selvagem, é indiscutível. Que esse fosse o estado primitivo e que a selvajaria tivesse quebrado todo o vínculo social, é o que Rousseau não demonstra nem sequer tenta provar. Mas quase se pode dizer que ainda isso é o menos. O inconcebível é que Rousseau considere fundamento da constituição da sociedade um facto *suposto*, confessando que o seu fundamento não é mais do que *suposição*, para em seguida tirar dela consequências, como se se tratasse de uma afirmação incontestada e incontestável. Não há exemplo de escritor que tenha tratado os seus leitores com mais desprezo e impudência.

Por que é que sùbitamente a Natureza cresceu

em forças destruidoras que o homem solitário já não podia vencer? Por que é que o homem, pelo contrário, não foi ganhando novas forças, graças ao hábito que por herança devia ser transmitido aos filhos? Como ia ele, se desconhecia a linguagem, propor um pacto aos seus semelhantes? Por que artes, se careciam do sentimento de justiça, puderam todos discutir a proposta? E, sobretudo, como podiam os homens viver se ao nascer não eram assistidos pelos seus progenitores? Se o eram, como pode classificar-se esse modo de vida senão de *naturalmente social?* Há casos em que a razão se envergonha dos logros em que a humanidade caiu. Este é um deles.

Afirmado o carácter social do homem como distintivo da sua natureza, não basta concluir na necessidade de que ele viva em sociedade. Com esta conclusão ainda se não resolve o problema; ùnicamente se fixa o ponto de partida para a sua resolução. Até agora o exame do homem conduziu-nos a descobrir que este coexiste com os seus semelhantes porque tal coexistência é postulada pelas suas fraquezas e perfeições. Falta-nos estudá-la internamente na designação que lhe demos de «sociedade».

O conceito de «sociedade», evidentemente, não pode ser equiparado ao de multidão, nem sequer

ao de uma multidão de homens. Que esta se encontra implícita no conceito de sociedade, é indiscutível; que se identifique com ela, porém, é coisa que repugna a qualquer inteligência medianamente culta. Também não se chama sociedade a uma multidão que à mera quantidade acrescenta uma razão unitiva, seja ela qual for. Os assistentes a um espectáculo constituem uma multidão unida efèmeramente pelo fim eventual que os congregou — e não formam sociedade. Sociedade, com efeito, supõe pluralidade, mas reduzida à unidade de um modo permanente e transcendente. Onde encontraremos o vínculo bastante forte e duradouro para que por ele a multidão, que por si mesma supõe pluralidade, se converta em unidade?

Se a sociedade pròpriamente dita só é possível entre seres inteligentes, o vínculo capaz de juntá-los deve afectar as duas faculdades da vida intelectiva que estudámos no capítulo anterior: entendimento e vontade. Como o objecto do entendimento é a verdade e o da vontade é o bem, a unidade social exigirá o conhecimento de uma verdade cujo bem os homens estejam moralmente obrigados a alcançar. Na sociedade digna de tal nome deve, portanto, haver unidade de fim social, harmonia das inteligências quanto a esse fim, concordância das vontades para o conseguir e coordenação dos meios ade-

quados à sua consecução. Sociedade a que falte algum destes requisitos, não poderá chamar-se perfeita no seu género; nem se compreende, à face dos bons princípios sociais, que se defenda como elemento da sua perfeição a ausência de qualquer dos mencionados requisitos. Não foi outra, porém, a doutrina propugnada pela Revolução. Hoje, que o vemos a distância, não há ninguém que o ponha em dúvida.

Se a sociedade pròpriamente dita só é possível entre seres inteligentes, se o vínculo capaz de os juntar é um fim conhecido e querido e se exige coordenação de esforços, impõem-se duas consequências absolutamente fundamentais: a primeira, relacionada com a extensão da sociedade; a segunda, com a actividade dos que a formam. Se a natureza é idêntica em todos os homens e o seu fim é o mesmo para todos, a vocação do homem é a da sociedade universal humana. O instinto de sociabilidade — demonstra-o a experiência dos séculos — não encontrou barreiras intransponíveis na civilização, nem nas raças, nem nos modos de vida. Um homem vive em sociedade com os seus semelhantes, mesmo que haja entre eles diferença de religiões, facto que é de todos o mais dissociativo, até para a vida meramente civil. Como o fim humano é um só, quando um indivíduo se dirige ao seu fim,

os actos que realize para esse efeito não podem afastar os outros do que lhes é próprio — se com eles tiverem relação —, porque, por definição, o fim é o mesmo para todos; antes pelo contrário, deverão conduzi-los a esse fim comum. Por outras palavras, os actos que o homem era moralmente obrigado a realizar para alcançar o seu fim são os mesmos que deve executar a favor dos seus semelhantes. Os seus deveres para com estes são, pois, análogos aos que tem para consigo mesmo e compreendem a cooperação no cumprimento dos de todo o homem para com Deus. Surgem assim os direitos humanos recíprocos. Deve ter-se em conta, para precisar devidamente a conclusão a que chegámos, que até agora falámos dos homens como *naturezas*, isto é, *iguais* entre si; que, portanto, a igualdade nos mútuos deveres diz respeito aos que se designam *naturais;* e que, por último, são os direitos *de natureza* ou *de humanidade* que podem e devem considerar-se *iguais*. Mas ao lado dos caracteres próprios da Natureza, existem no indivíduo concreto — como a Natureza se traduz — outros que o diversificam, distinguem e separam dos restantes indivíduos. Se os direitos *naturais* são iguais para todos os homens e em todos devem ser igualmente reconhecidos e respeitados, os *pessoais* ou *individuais*, provindos da existência de caracterís-

ticas distintivas, devem ser diferentes. Igualdade enquanto *naturezas*, desigualdade enquanto *indivíduos*, tal é a grande lei da justiça em toda a sociedade.

Assim como os deveres do homem para consigo mesmo dizem respeito à perfeição do seu entendimento e da sua vontade e à conservação da vida, assim os que tenha para com os seus semelhantes — constituindo recíprocos direitos — também dirão respeito ao entendimento, à vontade e à vida deles. Os primeiros são abrangidos na palavra *veracidade*; os segundos compreendem a *pública honestidade*; os terceiros são os respeitantes à vida e à propriedade alheias. Finalmente, os deveres que a todos obrigam pela cooperação social no cumprimento dos que ligam os homens a Deus, compreendem-se na palavra «religião».

Sendo clara e conhecida a matéria abrangida pela veracidade e a pública honestidade, bem como a que se relaciona com a defesa própria e as condições em que ela pode exercer-se; competindo a determinação *positiva* dos deveres de religião a outra sociedade pública, diferente da civil, de que trataremos oportunamente, falaremos agora da *propriedade* ou *domínio* como direito derivado do dever de conservar a própria vida.

Não pode haver escola alguma que negue ao

homem o poder — nestas ou naquelas condições — de aplicar à satisfação das suas necessidades corporais partes da natureza exterior. Se não tivesse tal poder, o homem desapareceria da face da terra. Nem Marx, Henry George ou Proudhon se atrevem a negá-lo. Por que não o negam? Será porque a apropriação da natureza pelo homem resulta da sua actividade pessoal? Contudo, mesmo admitindo que pode sustentar-se tal hipótese, serão obra da actividade humana as raízes extraidas da terra, o peixe obtido pela pesca ou o animal capturado na caça? Sem deles se apropriar, ainda que eles não sejam sua obra pessoal, de que lhe serviria o reconhecimento do seu direito apenas à forma de actividade com que os pôs à sua disposição? Se pode ver-se no homem um direito originário de domínio sobre o trabalho, nem sequer se vislumbra análogo direito à natureza exterior. Deve concluir-se, pois, que este, sendo absolutamente necessário à Humanidade — a qual pereceria se ele não existisse —, não é originário. Só há então que perguntar: «quem foi que lho deu?»

Embora com a blasfémia nos lábios, Proudhon teve de reconhecer, mais uma vez, que, sem Deus, carecia de fundamento esse poder — que não pode negar-se ao homem, sob pena de lhe causar a morte — de sustentar o corpo unindo-lhe vitalmente

pedaços da natureza física. Aceitou por isso a existência divina como hipótese, como instrumento dialéctico necessário. Até na blasfémia pode haver homenagem à Divindade. Na de Proudhon, há tal homenagem quando confessa que o problema da propriedade — mesmo limitado aos termos estrictos em que foi posto até agora —, ao exigir imperiosamente uma solução, não a tem sem Deus.

Isto nos basta -- bastar-nos-ia mesmo sem Proudhon, visto que não há outra — para que não possa rejeitar-se a palavra eterna. Esta foi-nos dada a conhecer pela Revelação da seguinte forma: «E disse (Deus): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança e que ele tenha domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves do ceu, sobre as bestas e sobre todos os répteis que se movem sobre a terra e domine em toda a terra» [1]. O direito de propriedade do homem sobre a natureza exterior, *que ele não tinha criado*, e do qual, portanto, originàriamente carecia, ficou assim promulgado por quem ùnicamente podia promulgá-lo: pelo Autor e Criador das coisas objecto do domínio. O homem, pela doação que se lhe fizera, tinha direito a aplicá-las à sustentação da sua vida.

Esse domínio, evidentemente, não se refere ao

---

[1] *Génesis*, cap. I, vers. 26.

indivíduo humano, mas à Humanidade. Deus entregou a terra à Humanidade *sem condições e em comunidade negativa* para que ela a possuísse deste modo no *estado de graça* em que a constituiu, como vimos. Mas depois de perdida a justiça original, a confirmação da doação foi condicionada a um ónus: «Maldita será a terra na tua obra — disse o Senhor —, tirarás dela o teu sustento com muitas fadigas todos os dias da tua vida. Espinhos e abrolhos te produzirá e comerás as ervas da terra. Comerás o pão com o suor do teu rosto até que te tornes na terra de que foste tomado» [1]. O novo modo de exercício do direito de propriedade depois da prevaricação podia influir no regime de comunidade negativa próprio do estado de graça? Toda a questão da propriedade privada está contida nesta pergunta.

Evidentemente, desde o momento em que a condenação divina reclamava do homem sacrifício e dor para arrancar a terra do seu estado de prática infecundidade — não porque ela tivesse perdido a condição produtiva que lhe era natural, mas porque esta ficava oculta avaramente no seu seio —, a acção humana revestia-se de um elemento diferenciador que anteriormente não tinha; e os princípios

(1) *Génesis*, cap. III, vers. 17 a 19.

de justiça natural, aplicados a esse elemento diferenciador, impunham que um homem não se aproveitasse da obra que outro com sacrifício e dor tinha realizado. Naturalmente, pois, esse esforço doloroso com que se arrancava a terra do seu estado de prática infecundidade também a tirou do estado de comunidade em que ela se encontrava. Ninguém disse, como supõe Rousseau: «Isto é meu» [1]; mas ao converter um pedaço de terra estéril em terra fértil, o homem que originàriamente a tinha trabalhado deu-lhe com o seu esforço a condição principal do seu destino, de que ela carecia, motivo por que já não era a terra doada por Deus em comunidade negativa.

Perante este facto só havia lugar para a seguinte disjuntiva: ou a condição de concreta fecundidade continuava a condição negativa da terra, pela qual esta não pertencia a um mais do que a outro, perdendo assim o que a tinha trabalhado a sua obra nela concebida com dor, e ninguém com justiça podia adquiri-la ou gozá-la; ou a matéria, pràticamente infecunda até então, seguia a condição do penoso trabalho fecundador. A primeira solução implicava uma profunda, total e irritante injustiça;

---

[1] *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* — Segunda parte.

a segunda não prejudicava ninguém. Além de que não há diferença alguma substancial entre caçar um animal no bosque e apropriar-se dele — direito de propriedade que todas as escolas admitem — e transformar uma terra estéril, convertendo-a em fértil e chamando-lhe sua, a solução de justiça para o indivíduo era de conveniência para a sociedade. Se não fossem atribuidos a quem lhes deu causa, perder-se-iam para a humanidade os efeitos do trabalho incorporado na terra, pois, como se observou, o direito desta em comunidade negativa só respeitava à terra estéril. A terra teria sido então o túmulo do homem e não elemento da sua vida.

A propriedade privada — depois da queda dos nossos primeiros pais — teve, pois, origem natural, justa e conveniente para a sociedade humana, e não foi devida à cobiça, à usurpação ou à violência. Não se quer dizer com isto que a cobiça não esteja na origem *particular* de uma ou outra propriedade privada concreta, nem que uma ou outra determinada se não deva a usurpação ou que a violência não tenha posto bens de todos os géneros nas mãos de muitos. O que se afirma, em resposta a esses lugares comuns que revelam vulgar desconhecimento da matéria, é que o acto humano *primitivo* que tirou a terra do seu estado de comunidade negativa como efeito natural da mudança operada

na condição do homem e da terra, não foi um acto de cobiça, nem de usurpação, nem de violência. Então ainda a cobiça não tinha sentido para o homem, visto que a terra inteira estava à sua disposição; se alguém usurpou alguma propriedade, é que esta já existia para que a usurpação fosse possível; e a violência exigia essa mesma condição, sendo inexplicável, além disso, que um homem a exercesse contra toda a sociedade.

Mas a propriedade privada — nascida dos mais elementares princípios do direito natural, apoiada na justiça social e reclamada pela conveniência da sociedade — não constituiu nunca nem pode constituir um direito absoluto sem limitações de carácter religioso, moral e social. Nascendo a propriedade das coisas de uma doação divina destinada à satisfação das necessidades humanas, o seu uso deverá adequar-se racionalmente a essa satisfação para que seja legítimo; e tendo todos os bens da terra um fim social e não meramente individual ou privado, a propriedade deve corresponder a uma *função social*, ainda que ela *o não seja*. O corolário destas duas consequências é óbvio: diversas hipotecas tácitas oneram a propriedade privada das coisas. Na ordem religiosa, embora o homem possa aniquilar materialmente a substância e a natureza das coisas possuídas, o legítimo exercício do seu direito não

vai ao ponto de lhe permitir a destruição da forma delas, sem finalidade alguma superior, e o seu uso irracional ou por capricho; na ordem moral, ainda que tenha a faculdade de administrar os seus bens e de os destinar a satisfazer não só as suas necessidades e as dos seus, «mas também o devido decoro da sua pessoa pelo modo que ao seu estado convenha» [1], é obrigado em caridade a acudir às necessidades dos seus semelhantes; e na ordem social, o direito privado não pode ser obstáculo ao interesse público nem ao caso de extrema necessidade, motivo por que se autoriza no primeiro caso a expropriação sem prejuizo do proprietário ou a imposição de condições relativas ao uso e cultura, e no segundo a livre disposição de bens alheios por quem se encontre em perigo de vida.

Sociedade como característica da natureza humana para alcançar o comum destino dos homens; vocação destes para constituirem uma única e universal sociedade; conceito do ser humano deduzido da sua actual condição; igualdade de direitos naturais e desigualdade dos pessoais; legitimidade e necessidade da propriedade privada no estado de queda da humanidade — são, pois, os fundamentos do edifício social em que deverá ser entronizado o Estado novo.

---

[1] Leão XIII — *Rerum Novarum*.

CAPÍTULO II

IGREJA E NAÇÃO

O facto social fundamental da propagação da espécie revela que a Humanidade, tal como está hoje constituida — formando sociedades que vivem em extensões territoriais sobre as quais exercem jurisdição —, não conserva o modo da sua aparição na terra. A condição da sua unidade leva-nos a concluir, por outro lado, que ela teve princípio numa família. A ciência, como sempre que se vê na necessidade de remontar às origens da vida, encontra na Revelação a explicação do mistério ou a confirmação da verdade descoberta. «E criou Deus o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, macho e fêmea os criou.»

«E Deus abençoou-os e disse-lhes: Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra» [1].

Nascida a Humanidade dessa primitiva família, um facto universal veio mais tarde influir nos anteriores. Houve um período da sua História em que viveu dispersa pela terra, a tal ponto que faltaram vínculos de relação entre muitos dos diversos agrupamentos em que ela se tinha dividido. A Heterodoxia tentou opor este facto à narração bíblica, deduzindo dele uma origem múltipla para a humanidade. O intento foi vão, pois a Ciência coincidiu com a Revelação, mais uma vez, contra a falácia anti-religiosa. Confirmada a unidade da espécie humana, a sua dispersão só podia ser atribuida à causa assinalada nos livros sagrados ao explicarem a variedade de linguagens em indivíduos que até então tinham uma linguagem comum [2].

Dividida e dispersa pelo mundo a Humanidade, a sociedade universal, que devia agrupar todos os homens, malogrou-se. A materialidade da distância e os obstáculos físicos à associação — os mares, os grandes rios e as montanhas —, cujo efeito dissociativo era ainda maior nos primeiros tempos da vida na terra, opunham invencíveis dificuldades à

---

(1) *Génesis*, cap. I, vers. 27 e 28.
(2) *Génesis*, cap. XI, vers. 1 a 9.

união de todos os homens para o seu destino comum. Mas como este subsistia, formaram-se por necessidade nas diversas fracções da Humanidade, sob o influxo do carácter social do homem, sociedades particulares, dentro das quais deviam os associados realizar o seu destino especìficamente humano. A terra então foi sustentáculo, não de uma única sociedade universal, mas de muitas sociedades concretas particulares que, além de terem, por sua própria condição, um fim concreto e determinado, constituiram o meio eventual — pela necessidade natural da sociabilidade humana — de alcançar para os associados o destino fixado pela Natureza a todos os homens. As sociedades concretas — conclusão, como veremos oportunamente, de transcendente importância — nasceram, pois, da combinação do carácter social da natureza humana, que postula o concurso de todos os homens para um destino comum, com diversos factos que limitaram esse concurso a agrupamentos fragmentários da Humanidade.

Mas essas primitivas sociedades concretas, constituídas em virtude da dispersão da Humanidade pela terra, não permaneceram nem podiam permanecer isoladas por tempo indefinido. Elas significavam, com efeito, uma mutilação da sociedade universal, mantida pelos obstáculos que a terra —

onde o homem devia alcançar o seu destino temporal — opunha à comunidade de esforços, e não um estado pròpriamente natural. Desde o momento em que desaparecessem tais obstáculos — e haviam de desaparecer com a propagação da espécie e o esforço do homem para dominar a terra —, a existência de um mesmo destino, superior aos privativos das sociedades particulares, provocaria, sob o impulso natural da sociabilidade, a sua associação, não só por terem desaparecido as circunstâncias que até então a impediam, mas também pelo aparecimento de outras de natureza associativa. É claro que, formada a nova sociedade, seria por esta que se obteria o comum destino humano; e que a lei de associação se lhe aplicaria também, uma vez que se dessem factos associativos de transcendência suficiente para aumentar a eficácia da colaboração entre os homens.

Com efeito, depois de fixadas as tribos, porque os progressos da agricultura e da pecuária tornaram desnecessário o seu nomadismo, passou-se para os municípios e destes para as ligas municipais. Não têm estas outra origem de legitimidade, porque família, tribo e município, sôbre os quais se constituiram, foram sociedades em que, durante as respectivas fases da evolução social, se realizou o destino humano. Por que havia de se deter nas

ligas municipais essa lei histórica? Não, decerto, pela natureza, pois nelas continuava palpitando, como natural, o instinto da sociabilidade; nem pelo destino do homem, que é único para a Humanidade; nem, finalmente, por carência de factos associativos, porque em inferiores civilizações eram maiores os obstáculos que dificultavam a associação e menores as forças para os remover. Não há, pois, razão filosófica para dar por terminado, com as ligas municipais, o esforço da Humanidade no sentido ascendente para a sociedade universal; mas sim para afirmar que nelas devia ser ainda mais viva que nas sociedades inferiores a tendência para a associação.

Surgiu assim, esplendorosa e magnífica, a Nação, que é por consequência a sociedade maior, concreta e particular, dentro da qual o homem alcança o seu destino temporal, peculiar por natureza à sociedade universal humana. A sua definição suscita três observações importantíssimas. A Nação pròpriamente dita não é a sociedade pública em que se nasce fisiològicamente, embora a etimologia da palavra pareça indicá-lo (de *nascor,* nascer), mas aquela em que se alcança o fim humano. A Nação é o produto do carácter social do homem, que postula a convergência de esforços da Humanidade inteira para um destino comum, e de certos factos de transcendência

suficiente para reduzir esse esforço colectivo aos limites de um agrupamento humano. A Nação, por fim, supõe a existência de factos capazes de uma concreção social, isto é, de acrescentar às características meramente sociais outras que constituem um grupo de homens num povo determinado, com a permanência e a transcendência exigidas por uma personalidade colectiva, concreta e inconfundível no tempo e no espaço. Estes factos são precisamente [1] os que no seu conjunto formam a Tradição. Deverá, pois, concluir-se com a afirmação categórica e terminante de que SEM TRADIÇÃO NÃO HÁ NAÇÃO.

Mas se o nascimento fisiológico deve ser excluido como facto capaz de, *por si só*, ligar um homem a uma Nação, há que afirmar que esta o faz moralmente, pois se nem sempre o recebe no berço, dá-lhe condições de vida acumuladas e legadas por anteriores gerações, molda o seu carácter, dirige e aperfeiçoa o seu espírito. Por isso o homem se chama filho da sua Nação que além disso estabelece um nexo entre ele, os seus ascendentes e os seus descendentes. A linguagem do sentimento achou uma palavra para a designar. Se a mulher que nos concebeu é a mãe, também a Nação a que pertencemos é a

---

[1] Veja-se a «Introdução».

Pátria. Assim, os vínculos entre a Nação e o cidadão esmaltam-se de amor filial; e a ciência política, aplicada à Pátria, não pode ser fria abstracção.

Não se vá, contudo, incidir no erro de supor que, por entrarem numa sociedade maior, as sociedades que se unem perdem o seu próprio ser dissolvendo-se nela. Por que haviam de perdê-lo se o homem o conserva incólume, tanto na sociedade familiar, como no Município e na liga municipal? Não, a Nação não absorve os que a compõem. É que a personalidade e a soberania são duas coisas distintas. Admite-se perfeitamente, por isso, a existência de personalidades sem soberania e sujeitas à soberania de outra personalidade. A personalidade-tipo, que é a do homem, mostra-o bem. Sendo embora a mais perfeita, visto que as das sociedades são um simples reflexo da personalidade humana, está sujeita, em todas as hipóteses menos numa, a soberanias de outras personalidades. Essa única hipótese é a da doutrina anarquista, que põe a soberania em todo o indivíduo. Deixando o exame detido desta questão para outro lugar, basta acrescentar ao exposto, para fixar em a Nação o lugar das sociedades que a formam por associação natural, que, podendo elas, além do fim a que eventualmente haviam de conduzir o homem — o seu comum destino —, ter outros privativos, é imperativo que

subsistam para que estes se cumpram. Por outras palavras: a Nação é uma sociedade maior de sociedades.

Mas o homem, além de um fim temporal — como se viu — tem outro ultra-terreno. Por isso há nele duas vidas: uma finita e outra eterna. Não é a fé que o impõe, é a razão. A fé confirma o que a razão descobre pelas suas próprias forças. A imortalidade da alma humana, base da vida eterna depois da morte natural, pertence, com efeito, pròpriamente, não à ordem da fé, mas à da razão. Ainda que o homem não tivesse sido elevado a um fim sobrenatural e Cristo não tivesse fundado a sua Igreja, na lei natural pura existiriam, portanto, duas sociedades perfeitamente distintas: a civil e a religiosa. Na verdade, sendo o homem social por natureza, em sociedade deveria alcançar, além do fim temporal pròpriamente dito, as condições que o conduzissem, no tempo, ao eterno, pelo cumprimento dos deveres que tem naturalmente para com Deus ([1]). Não é, pois, de estranhar que, na civilização cristã, ao lado da Nação haja outra sociedade que se denomina a Igreja. Já vimos ([2]) que o Catolicismo unia os mundos da razão e da fé e subli-

---

([1]) Veja-se o capítulo I da Primeira parte.
([2]) Veja-se o capítulo II da Primeira parte.

mava os instintos mais generosos da nossa natureza. Por isso, como religião natural, encaminha a Humanidade inteira para o conhecimento de verdades que, embora capaz de descobrir só por si, ela tinha abandonado, transviada pelo erro; e pela sua característica própria — a sobrenatural — é uma revolução religiosa, já que a religião natural nunca por evolução se converteria em Cristianismo.

O natural fim religioso que o homem deveria alcançar por meio da sociedade religiosa natural tropeçaria, quanto à sua universalidade, nos mesmos obstáculos em que tropeçou a sociedade civil para conseguir o seu fim próprio. Se é certo que este, por condição da sua natureza, se impregna de elementos terrenos variáveis com o lugar que o homem ocupa na terra, e o eterno, mesmo quando natural, não tem a mesma limitação, não é menos certo que uma sociedade universal religiosa exigiria uma única autoridade suprema — como se verá quando tratarmos da autoridade — a qual ninguém na terra, salvo casos muito extraordinários, poderia arrogar-se. Ao seu natural destino eterno se teria, pois, dirigido o homem, na hipótese de se não ter fundado a Igreja Católica, por meio de sociedades religiosas particulares.

Mas juntando-se à autoridade que rege a Igreja Católica uma determinação pela qual Deus, simultâneamente autor da sociedade religiosa natural e

da sobrenatural, a instituiu por si mesmo para as duas sociedades juntas numa só, o homem, que conhece aquela instituição por um facto histórico, mesmo sem as inspirações da Revelação, tem obrigação de aderir à Igreja e ser membro dela pela própria vocação da sua natureza, que já não encontra para a sua plena satisfação o único obstáculo que a contrariava. Assim, qualquer igreja particular, qualquer seita, é não só oposta à ordem sobrenatural, mas também anti-humana e anti-social. O carácter sobrenatural da Religião Católica permite que o fim natural se realize devidamente. A Igreja é a única sociedade que pela sua universalidade satisfaz—sendo sobrenatural — a vocação natural da Humanidade.

Mas há mais ainda. O sobrenatural da Igreja Católica não só aperfeiçoou o que de natural há no homem sob o ponto de vista religioso, permitindo-lhe constituir a sociedade universal religiosa, mas também proporcionou à sociedade civil o facto associativo mais transcendente. As primitivas sociedades civis eram limitadas pelo território das cidades. O verdadeiro Estado — como demonstra Fustel de Coulanges [1] — não ultrapassava esse território. Tal facto obedecia, em grande parte — como também o faz notar o ilustre historiador —, à circunstância de

[1] Fustel de Coulanges — *La Cité Antique*.

cada sociedade ter o seu deus; e embora se tenha dito que a diferença de religião não é barreira intransponível ao instinto de sociabilidade na ordem da sociedade civil ([1]), deve reconhecer-se que aos obstáculos físicos opostos pela terra a uma colectividade humana universal se acrescentava um obstáculo moral, profundamente dissociativo. O Cristianismo, ao proclamar um só Deus, uma só Pátria celestial e uma só família de adopção divina para todos os homens, desfez com a sua palavra um dos mais activos fermentos de desagregação; e este facto, ainda sob o ponto de vista humano, foi o que mais estimulou o instinto natural de sociabilidade. Mella, quando disse que «o mundo pagão não conheceu nações» e que «a Nação é uma criação do Cristianismo» ([2]), não foi vítima de um excesso de fervor religioso, pois se a Religião Católica não engendrou as nações *directamente,* contudo removeu o maior obstáculo à sua constituição.

Um Estado — e portanto o Estado novo — não poderá evitar o facto, natural e sobrenatural ao mesmo tempo, de uma sociedade religiosa instalada junto dele e além disso formada por um agre-

---

([1]) Capítulo anterior.

([2]) João Vazquez de Mella — Discurso pronunciado em Santiago, em Agosto de 1908.

gado que ao mesmo tempo compreenda a totalidade ou parte dos homens que compõem a sociedade civil. Este fenómeno não deve passar despercebido a quem esteja empenhado na obra de erigir o Estado desde os seus fundamentos.

Não se veja em tal fenómeno um caso de mera duplicação. O agregado humano é em toda a sociedade *o seu elemento material*, visto que a sua condição específica depende do fim em vista e a própria sociedade humana pode aspirar a diversos fins. O anti-clericalismo — doutrina que na ordem religiosa é um amontoado de tantas inépcias — tem o preconceito da completa submissão da Igreja ao Estado, porque a este pertencem como cidadãos os que daquela são fieis, sem mesmo suspeitar de que é o fim social e não a multidão associada o elemento formal ou qualificativo e de que, para estabelecer as relações entre a sociedade civil e a religiosa, se deve examinar a condição respectiva dos fins. Efectivamente os direitos inerentes a uma sociedade, em virtude da sua natureza, dependem, sem dúvida alguma, do fim da mesma sociedade, que os tem para exigir dos seus membros o necessário para o alcançar, — e nada mais ([1]).

([1]) Na minha obra *Fernando el Católico y los Falsarios de la Historia* trata-se deste ponto desenvolvidamente.

Se o mesmo agregado humano pode ser elemento material da sociedade civil e da religiosa e ambos têm a faculdade de exigir dos seus membros tudo quanto seja necessário para a obtenção dos respectivos fins, não é difícil presumir o caso em que o pedido por uma das sociedades seja contrário ou contraditório ao pedido pela outra. Igreja e Nação estariam então em conflito. É preciso fixar os princípios que conduzam à sua solução.

Quais devem ser as relações da Igreja Católica com as sociedades civis constituidas? A resposta é clara e deve dividir-se em duas partes, pois refere-se tanto ao aspecto natural como ao sobrenatural.

Para compreender na sua doutrina todos os princípios da religião e da moral naturais, a Igreja Católica deve manter com as sociedades civis uma ordem de relações que corresponda à ordem natural religiosa. Sendo diversos os fins de umas e outras e qualificando as sociedades, como se disse, a natureza dos seus fins respectivos, é claro que não pode haver entre elas relações de mútua dependência: nem da sociedade religiosa quanto às civis, nem das civis quanto à religiosa. «Nas coisas temporais e no que se relaciona com o fim temporal, a Igreja não tem nenhum poder na sociedade civil; e mesmo que seja composta de católicos, uma sociedade civil não está subordinada à Igreja no que diz respeito

aos negócios temporais e ao seu fim temporal, mas, pelo contrário, é perfeitamente independente» [1]. Vitória tinha-o dito também com a sua costumada energia: «O Papa não é senhor do mundo... Por onde se vê o erro de muitos jurisconsultos, como Silvestre e outros, que pensam que o Papa é senhor de todo o mundo, *com domínio próprio, e que tem autoridade e jurisdição temporal em todo o mundo sobre todos os Príncipes.* Não tenho dúvida de que isso é completamente falso. Se há quem oponha que é manifestamente verdadeiro, *eu creio que tal afirmação é uma patranha para adular e lisonjear os Pontífices»* [2]. Leão XIII, por fim, na Encíclica *Immortale Dei,* formula o mesmo pensamento pelas seguintes palavras: «Vê-se pelo exposto que Deus fez *comparticipantes* do governo de toda a espécie humana dois poderes: o eclesiástico e o civil. Este cuida *directamente* dos interesses humanos e terrenos; aquele, dos celestiais e divinos. Ambos os poderes são *supremos cada um no seu género* e contêm-se distintamente dentro de limites definidos conforme a natureza de cada um e a sua causa próxima. Daqui resulta *como que uma dupla esfera*

---

(1) Cardeal Tarquini — *Os princípios do Direito Público da Igreja*, págs. 79 e 80.

(2) Vitória — *Questão sobre o Poder da Igreja.*

de acção à qual se circunscrevem os seus direitos peculiares e respectivas atribuições».

Mas a mútua independência numa ordem não significa necessàriamente a independência absoluta. Sociedade civil e sociedade religiosa têm o mesmo elemento *material* e as suas actividades recaem sobre o mesmo *sujeito*. Se está em contradição o que a este reclamem, deve existir uma fórmula que *no caso de conflito* submeta uma delas à outra. A chave do problema só pode encontrar-se na natureza dos fins sociais, já que os fins qualificam as sociedades. A questão fica, pois, limitada a determinar qual desses fins deve prevalecer, pela sua condição mais elevada. Onde está a superioridade? Na sociedade civil ou na religiosa?

Pôr a questão é resolvê-la. Se o fim da sociedade civil é a felicidade temporal, se os limites da sua acção se encontram na terra e na actividade puramente exterior do homem, se portanto ela apenas regula uma parte mínima da sua vida total e, dentro dessa parte mínima, o menor dos seus actos, já que todos os imanentes ficam fora da jurisdição da sociedade civil, ainda que se refiram ao bem temporal; e se a sociedade religiosa provê à felicidade eterna do homem; se os limites da sua acção, mesmo nas sociedades religiosas puramente naturais, vão nos seus efeitos além do tempo e do

espaço; se ela até penetra na imortalidade, porque para esta prepara o homem; se o seu olhar perscrutador se dirige ao mais recôndito da consciência, visto que ela regula não só os actos externos, mas também os mais íntimos e internos, evidente se torna que, assim como o imortal é superior ao que perece, assim também a sociedade religiosa é superior à civil. Consequentemente, se há conflito entre as duas sociedades, devem prevalecer no homem, que delas é membro comum, o mandamento, a lei, a norma, impostos pela sociedade religiosa, mesmo com prejuízo do mandamento, da lei ou da norma impostos pela sociedade civil (1).

Assim se exprime Leão XIII sobre este ponto interessantíssimo na Encíclica citada: «Mas como o sujeito sobre o qual recaem ambos os poderes soberanos (o religioso e o civil) é o mesmo, e como, por outro lado, pode acontecer que a mesma coisa, embora sob diferente aspecto, seja objecto de uma e outra jurisdição, é claro que Deus, providentíssimo, não estabeleceu esses dois poderes soberanos sem constituir juntamente a ordem e o processo a respeitar em tais casos. *Os poderes que existem estão por Deus ordenados*». Diz depois como che-

---

(1) Veja-se a minha obra *Fernando el Católico y los Falsarios de la Historia*, 2.ª parte, secção 4.ª, II.

gar à solução pacífica do conflito: «É, pois, necessário que haja certa conexão entre os dois poderes; íntima conexão, que não sem razão se compara à da alma com o corpo humano. Para julgar como e em que medida se deve fazer essa união, forçoso é atender à natureza de cada uma das duas soberanias e à excelência e nobreza dos objectos para que existe cada uma delas, visto que uma tem por fim próximo e principal cuidar dos interesses caducos e precários dos homens e a outra o de alcançar para os mesmos homens os bens celestiais e eternos».

Estabelecida *racionalmente* a supremacia da Igreja sobre a sociedade civil em caso de conflito, há que precisar os seus efeitos. Vimos que os direitos de toda a sociedade têm origem no fim da mesma sociedade. Esta, portanto, pode exigir dos seus membros o necessário para a consecução de tal fim, mas não o que seja desnecessário. Conseguido, pois, que, na hipótese de conflito, se garanta o fim religioso, ressurge por completo a independência própria da sociedade civil no que diz respeito aos negócios temporais e ao fim estrictamente temporal. Assim precisado o alcance da doutrina, deve advertir-se que o que se escreveu deriva de princípios que regem toda a sociedade humana; pelo que, negadas as conclusões, negados são os próprios direitos da sociedade civil conside-

rada em si mesma e em estado de conflito com outras que lhe são inferiores pelos seus fins privativos (ligas municipais, municípios e famílias). Com razão se disse que, «destruidas ou enfraquecidas estas bases, se desmoronarão ou enfraquecerão com elas os direitos do Poder civil, já que a sociedade civil não pode ter outro ponto de apoio além do que lhe ofereçam as ditas bases» ([1]). Se a Nação as desconhece quanto à Igreja, também as ligas municipais as desconhecerão quanto à Nação e os municípios quanto às mesmas ligas. Temos disso experiência dolorosa.

Depois do exposto não há muito que acrescentar para responder devidamente às perguntas formuladas sob o ponto de vista sobrenatural, próprio da Igreja. As razões que obrigam as nações católicas a reconhecer a preeminência dela em caso de conflito reforçam-se com a consideração de que aos deveres naturais do homem se acrescentam no cristão os sobrenaturais, cuja superioridade em relação aos primeiros é óbvia.

O grande Vitória resume nas seguintes linhas a posição relativa do Papa e dos Príncipes: «Não digo que não esteja sujeito (o poder civil) ao Papa, visto que o estão todos os poderes, *em virtude do*

([1]) Tarquini — Obra citada, pág. 53.

poder espiritual, na medida em que todos os homens são ovelhas e o Papa é pastor. O que digo é que o poder civil não está sujeito ao Papa *como a senhor temporal*... Isto não necessita de prova, pois é evidente por si mesmo. Pode, no entanto, confirmar-se. A república (no sentido de nação) temporal é uma república perfeita e completa; logo não está sujeita a ninguém fora de si, pois de contrário não seria completa; logo pode estabelecer para governá-la um Príncipe *que não esteja sujeito a ninguém nas coisas temporais*» [1].

Magnífico remate para este capítulo!

---

[1] Vitória — *Questão do Poder da Igreja.*

CAPÍTULO III

FORMA BASTARDA E FORMA LEGÍTIMA DA NAÇÃO

A Nação é uma sociedade maior de sociedades e não de indivíduos. Foi esta a última consequência da evolução do instinto natural de sociabilidade combinado com os factos aglutinantes que formam a Tradição. Proporcionar ao cidadão os meios necessários para que realize o humano destino temporal, é o fim nacional; facilitar-lhe os conducentes aos restantes fins particulares, é o privativo das sociedades que compõem a Nação.

A composição orgânica desta, de uma grandeza e majestade extraordinárias, perturbaria necessàriamente mais de uma inteligência frívola ou incapaz

que, sem penetrar no fundo das coisas, se limitasse a julgá-las pelas aparências ou pusesse como limite da força evolutiva social a sua visão sobre os factos associativos. Assim nasceram os sistemas democráticos, nacionalistas e socialistas, destruidores, de uma ou outra forma, do conceito orgânico da Nação; e surgiram nos tempos modernos diversas concepções, neles inspiradas em maior ou menor grau, as quais, por um lado, chegaram ao sindicalismo anarquista e pelo outro ao Estado-Deus ou, pelo menos, considerado como fim temporal do homem.

Rousseau, como sempre, é o primeiro que contribui para o erro. O pacto social, cujo absurdo se pôs em relevo ([1]), «produz imediatamente — diz ele —, em vez da pessoa particular de cada contraente, um corpo moral e colectivo, composto de tantos membros quantos os votos que se contam na assembleia, o qual recebe deste acto a sua unidade, o seu *eu* comum, a sua vida e a sua vontade. Esta pessoa pública, assim formada pela união de todos, tinha noutro tempo o nome de *cidade* e tem agora o de *república* ou *corpo político*, a que os seus membros chamam *Estado*, quando ele é passivo; *soberano*, quando é activo; *poder*, quando o comparam aos seus semelhantes. Aos associados, considerados

---

([1]) Veja-se o capítulo I desta Parte.

colectivamente, dá-se o nome de *povo;* e particularmente o de *cidadãos* ou *súbditos*, conforme participam da autoridade soberana ou estão submetidos às leis do Estado» [1]. Deste modo, «não sendo formado o soberano senão pelos particulares que o compõem, não há nem pode haver interesse contrário ao seu» [2]. A democracia liberal nasceu quando se escreveram estas palavras.

Na ordem política tem havido poucas palavras mais equívocas do que o «nacionalismo». Da França — onde, como na Espanha, há diversidades étnicas, linguísticas e históricas — chegam-nos ecos do seu nacionalismo. O clamor deste, porém, não é pela independência das regiões, mas sim pela unidade nacional: «A França para os franceses». O nacionalismo francês não é desagregador, mas construtivo; não é contra a pátria, mas contra o estrangeiro. Sob a invocação do nacionalismo reuniram-se as três fracções da Polónia, que um acto de força tinha separado, e restaurou-se a obra dos séculos. Não as moveu a tal empresa uma irritação do orgulho local, mas uma exaltação de amor pátrio e do sentimento de unidade. Os nacionalismos vasco e catalão são muito diferentes. Com processos mais

---

(1) Jean Jacques Rousseau — *Contrato Social*, cap. VI.
(2) Idem, *idem*, cap. VII.

ou menos sinuosos, audácias ou reservas na palavra, avanços ou retrocessos na acção, o seu objectivo final é bem claro: romper os laços seculares que unem à Espanha as Províncias Vascongadas e a Catalunha e constituí-las em nações mediante um matricídio criminoso.

Vamos a textos irrecusáveis, para que não haja dúvida alguma. Sabino Arana — o fundador do nacionalismo vasco —, ao interpretar com o seu minguado entendimento rural os sagrados Foros Vascos (que desfigura para justificar o seu pensamento radicalmente anti-vasco), em nome deles reclama, nos seguintes termos, a independência da Vascónia: «Voltar o povo vasco a reger-se pelos seus Foros significa voltar a ser absolutamente livre e independente da Espanha, com governo próprio, poder legislativo próprio e fronteiras internacionais» [1]. Um livro infame, espécie de catecismo nacionalista, traduz da seguinte forma o pensamento de Sabino Arana: «Que é o Nacionalismo vasco? O sistema político que defende o direito da raça vasca a viver independente de qualquer outra raça» [2]. E os seus corifeus mais categorizados expõem-no assim: «A essência da nação, a condi-

---

[1] Sabino Arana — *El partido carlista y los fueros baskos.*
[2] Iber — *Ami Vasco.*

ção única e necessária para que ela exista, é a raça, o sangue, — sangue ou raça diferentes dos de outras humanas colectividades... O modo de ser de cada raça exige para o seu desenvolvimento absoluta liberdade» [1]. «Mas que liberdade é esta a que pode ou deve aspirar? É, de si mesma, toda a liberdade, plena independência» [2].

Prat de la Riba, por sua vez, escreveu e difundiu — parece mentira que o consentissem! — estas blasfémias contra a Pátria: «Devia acabar de uma vez essa monstruosa bifurcação da nossa alma; devia saber-se que éramos catalães e só catalães; devíamos sentir o que não éramos para sabermos claramente, profundamente, o que éramos, o que era a Catalunha. Esta obra, esta segunda fase do processo de nacionalização catalã, não a fez o amor, como à primeira, mas o ódio.» «A nacionalidade é uma unidade de cultura, uma alma colectiva, com um sentir, um pensar e um querer próprios» [3]. Cambó, mais tortuoso, disse aos vascos, ao levar-lhes o sentido catalanista do nacionalismo: «Existe a consciência da personalidade (nos vascos) e há em vós o desejo de perpetuá-la... Assim fica posto

---

(1) Kizkitza — *Guipuzkoarra*, n.º 87.
(2) Engrácio Aranzadi — *La Nación Vasca*.
(3) Prat de la Riba — *La Nacionalidad Catalana*.

com toda a franqueza o vosso problema nacionalista». «Para outros haverá apenas um problema de bom governo; mas para nós, catalães, e para vós, vascos, há um problema de liberdade» [1].

O conceito nacional dos socialistas sofre das confusões nebulosas da sua doutrina e das aberrações anti-científicas que constituem os seus fundamentos. Eis, com as suas conhecidas contradições, o pensamento marxista sobre a Nação: «Os operários não têm pátria... O proletariado servir-se-á da sua supremacia política para, a pouco e pouco, arrancar à burguesia todo o capital, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado em classe dominante, e para aumentar ràpidamente a quantidade das forças produtivas... Uma vez desaparecidos os antagonismos de classes... o Poder público perderá o seu carácter político... Em substituição da antiga sociedade burguesa com as suas classes e os seus antagonismos de classes, surgirá uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um será a condição do livre desenvolvimento de todos» [2].

---

[1] Francisco A. Cambó — Discurso de San Sebastian, em 25 de Abril de 1917.

[2] K. Marx e F. Engels — *Manifesto comunista*, cap. II.

Examinemos as três teses heterodoxas sobre o conceito de Nação.

Para repelir a de Rousseau, basta lembrar que ela se desprende, como o fruto da árvore, do pacto social, cuja existência não se demonstrou, cuja força obrigatória para os que não intervieram nele seria nula e cuja impossibilidade e absurdo ficaram patentes. Apesar disso, não será ocioso formular algumas reflexões sobre o produto social que Rousseau fez derivar da sua falsa hipótese, porque, segundo dissemos, foi ele, com a denominação de Democracia liberal, que tanta voga teve nos últimos tempos e tantos males causou à Humanidade.

Não nos diz o autor do *Contrato social* por que razão a *república* ou *corpo político* dele resultante, devia gozar de soberania. Deixando, porém, este ponto para momento oportuno, é de notar a distinção entre o corpo moral e colectivo e os particulares que o compõem. O que para Rousseau tem unidade, um *eu*, uma vida e uma vontade é a *república* ou *corpo político;* a multiplicidade está nos particulares. A república é, pois, *personalidade* distinta dos particulares, com feições próprias e características. Como ousa então Rousseau afirmar, depois de dar isso como evidente, que o interesse da república é o dos particulares, porque ela *não é formada senão por estes?* Como pressupõe que o

interesse dos particulares — isolados e não constituindo um corpo político — é um só e o mesmo interesse?

A hipótese, primeiro, da identidade entre os interesses dos particulares e, depois, entre o destes e o da república, leva-nos à conclusão de que nunca pode haver divergência nos cidadãos quanto à sua apreciação. O interesse da república seria apenas o que *por unanimidade* fosse considerado como tal pelos particulares. Ou há, pois, unanimidade para que se saiba qual é em cada caso o interesse geral, ou o interesse geral não existe ou, pelo menos, não se sabe qual é em caso de discrepância. A democracia ficaria assim reduzida à imobilidade.

Pouco preocupariam Rousseau estas imposições da lógica austera e inflexível, sabendo, como sabia, que a paixão perturba o entendimento. Bastava um pequeno desvio do conceito do pacto social para que a fraude fosse possível. Por isso escreve: «O pacto social, para que não seja uma *fórmula vazia* (ele via que podia sê-lo), contém *tàcitamente* a seguinte cláusula, sem a qual as outras seriam ineficazes: quem se recusar a obedecer à vontade geral *será obrigado* a isso por todo o corpo político, o que não significa senão que *será obrigado a ser livre*» [1]. Assim se lançavam os fundamentos da

[1] Jean Jacques Rousseau — *Contrato Social*, livro I, cap. VII.

Democracia liberal. A metade mais um seria daí em diante a fonte da justiça e da liberdade e o oráculo do interesse geral.

O Nacionalismo desagregador ou destruidor, o separatismo pregado na Catalunha e na Vascónia, baseia-se, em última análise, na unidade de raça — nacionalismo zoológico — ou na unidade de cultura — nacionalismo intelectual —, como princípios determinantes de uma sociedade nacional. Em ambas as formas é abrangido pelo seguinte enunciado: Um povo de uma raça que se manifesta pela existência de um idioma, personalidade própria ou unidade de cultura, é uma Nação, pelo que deve ser independente de qualquer povo de outra raça, de outra personalidade ou de outra cultura e atribuir-se ao seu Governo a soberania.

Custaria pouco — tão pobres são os fundamentos do nacionalismo — admitir a hipótese jurídica de tal doutrina. Mesmo aceitando que a raça, a unidade de cultura e a personalidade postulassem a nacionalidade, os nacionalistas vascos e catalães não teriam avançado um passo no caminho da realização das suas aspirações. Hoje, na Vascónia, não há unidade de raça, na Catalunha não há unidade de cultura, nem a Vascónia ou a Catalunha existiriam, se a personalidade fosse fundamento da nacionalidade. É trágico para o nacionalismo, mas é

assim. Os movimentos catalanistas e *euzkadianos* não têm sequer as condições que os seus partidários lhes atribuem. Pregam uma coisa e fazem o contrário. Por isso, para conseguirem os seus propósitos criminosos, não apelam para a razão, mas para o grito; nem para a discussão serena, mas para a coacção e a ameaça. Que na Vascónia se não conserva a raça e que a mestiçagem a modificou, di-lo com eloquência este facto. São hierofantes do nacionalismo pessoas com os seguintes apelidos: Horn (holandês) e Areilza (vasco), Campion (contracção do primitivo Campioni, italiano) e Jaimebon (francês), Chalbaud (francês) e Errazquin (vasco), López (do coração de Castela) e Mendizábal (vasco), Leizaola (vasco) e Sánchez (samorense, como dizem depreciativamente), Landaburu (vasco) e Fernández (de qualquer das duas Castelas), Monzón (aragonês), Ortiz de Urruela (crioulo) e Sota y Llano (é escusado dizer donde procede). Poderíamos continuar interminàvelmente esta lista em que o sangue vasco aparece a meias (ou não aparece) nos porta-estandartes do nacionalismo *euzkadiano*. Não se conhece exemplo semelhante. Que na Catalunha não existe unidade de cultura, é evidente. Em que se parecem a cultura da capital e a das aldeias, a dos territórios orientais e a dos ocidentais, a do norte e a do sul, a das classes ilustradas

e a das populares? Para quê enganar os papalvos com histórias ridículas? Mas o absurdo ainda é maior. Os catalanistas aspiram a constituir uma nação com o Russilhão, Valência, Baleares e Alguer (na ilha da Sardenha). Haverá alguém capaz de encontrar, já não unidade, mas elemento comum de cultura em todos esses povos tão dessemelhantes? Que as regiões vascas e a Catalunha não existiriam, se a personalidade reclamasse por si mesma condição nacional, atesta-o a simples consideração de que as regiões são agrupamentos de municípios, estes formados por famílias que, por sua vez, são constituidas por indivíduos. Ora os municípios, famílias e indivíduos gozam de personalidade, que nos últimos é mais perfeita. Logo, os indivíduos, isoladamente, seriam por si nações, se a personalidade fosse o fundamento da existência delas. Não há nada mais anti-científico — porque o socialismo, nesta matéria, é seu igual — do que o nacionalismo.

Nem a unidade de raça, nem a de cultura, nem a de personalidade, são fundamento filosófico e social da Nação. A raça, que é uma realidade, não constitui diferença específica da Humanidade; nem o seu conceito, segundo vimos, entrou na formação das primitivas sociedades humanas desligadas da universal. Afectando, como simples variedade, o modo de ser e não o ser específico, compreende-se

que exija uma forma peculiar de vida, mas não uma vida fundamentalmente distinta e separada. Em geral, porém, nem sequer isso acontece, porque, não podendo as raças estar sempre submetidas às influências cósmicas que as criaram, a consequência necessária da combinação de uma raça com as novas influências que sobre ela se exercem diversamente é que sectores da mesma raça têm modos de ser e de vida diferentes. Como as instituições sociais e políticas correspondem a esses modos de ser, não há relação obrigatória entre a raça e a sua organização política. Só esse postulado determinaria, em condições excepcionais, a independência no seu governo. A raça mais diminuta — a vasca — é o mais eloquente testemunho do que dissemos. Não há a menor semelhança entre as instituições e organização tradicionais de Álava, Guipúzcoa, Navarra e Biscaia. Quais seriam então as próprias da raça?

O que caracteriza uma Nação na ordem intelectual não é — ao contrário do que opina Prat de la Riba — a *unidade superior de cultura*. Uma Nação, como dissemos, é uma sociedade maior de sociedades, na qual se realiza o destino fixado à Humanidade inteira. Assim como não obstou à sua formação a continuação de diversas sociedades, também não obsta a existência de diversas culturas; e assim como a unidade daquelas requeria uma nova perso-

nalidade social, o nascimento desta supõe que ela tem uma cultura *superior* à das que já existem, que as une e por isso reveste a Nação de unidade *superior de cultura*. Suspeitar, mesmo levemente, que a cultura catalã é incompatível com a espanhola já é pagar tributo a um dogmatismo sem fundamento; afirmar a mesma coisa depois de séculos de vida comum em que a ordem cultural nunca foi causa da menor disparidade, é uma obstinação irracional que se nota, se lastima e se afasta com desdém. A Catalunha, pois, não seria Nação nem postularia o seu próprio Estado enquanto não demonstrasse que nunca participara com outras personalidades regionais numa cultura superior à peculiarmente catalã, ou seja que não teve de comum com elas *um espirito nacional* por meio do qual realizou o destino humano. Por isso e como se verá em seguida, se a Catalunha, como as Vascongadas, o Aragão, Castela, Navarra e as outras regiões naturais espanholas, tem a faculdade de se reger por si própria no que diz respeito ao seu fim *privativo*, carece da mesma faculdade quanto ao humano fim temporal, que é próprio da Nação de que todas as regiões são membros, e, por consequência, *não pode constituir-se em Estado*. É na confusão do fim privativo regional com o destino humano que se baseia o nacionalismo catalão!

A personalidade e a soberania — dissemo-lo no capítulo anterior — são duas coisas diferentes, admitindo-se por isso perfeitamente a existência de personalidades sem soberania e sujeitas à soberania de outra personalidade. É óbvio. A soberania — antecipemos da sua noção o que ela tem de indiscutível evidência — não atinge a essência da sociedade e nasce de uma *relação* com a categoria de *acidente*. A característica essencial da personalidade inteligente e livre é o poder de alcançar o seu fim por si mesma, sem que ninguém a substitua na sua acção para o conseguir. Esse poder chama-se *autarquia*, cujo significado etimológico é o de «governo próprio». Não pode haver, pois, sociedade — por ser personalidade moral colectiva de seres inteligentes e livres — que não goze da *autarquia*, pelo que as relações de dependência que em razão do fim possam existir entre diversas sociedades e são base da soberania não suprimem o poder autárquico. Como o ser livre não procede cegamente, aquele poder compreende a faculdade de *prever* os efeitos da sua acção, a de a *aplicar* e a de *relacionar* os resultados com o fim prosseguido e a previsão estabelecida. A primeira não é mais do que a determinação *da lei* da acção; a sua aplicação é a *execução* dos actos que a lei previa; e a relação destes com a lei e o fim, *um juizo*. Toda a

sociedade, pois, incluindo a que está sujeita a dependência, pode, *em razão do seu fim, fixar normas, executar actos e julgá-los;* ou, por outras palavras, em virtude do seu poder autárquico e *dentro da órbita que lhe marca o seu fim*, tem as faculdades *legislativa, executiva e judicial.*

Daqui resulta que, assim como a soberania é diferente da personalidade, assim também difere das faculdades legislativa, executiva e judicial. A soberania qualifica-as de soberanas, mas não é a causa delas. O que lhes dá origem é a personalidade. É por isso que têm as referidas faculdades, *dentro das órbitas correspondentes ao seu fim privativo*, a família, o Município e a Região ou liga de municípios, elementos sociais componentes da Nação, que, pela subordinação dos seus fins ao nacional, são sociedades *infra-soberanas.* Numa sociedade que não seja a primitiva sociedade familiar — e mesmo nessa estaria em gérmen mais do que uma distinção —, a existência de *uma só legislação* é um absurdo. No actual estádio da evolução social devem reger todo o indivíduo quatro legislações diferentes: a familiar, a municipal, a regional e a nacional. Na sua coexistência harmónica consiste, em substância, o admirável *regime foral espanhol,* em que tal coexistência não é de mera justaposição, mas interna e jurídica, ou seja com

unidade e generalidade em cada uma das ordens sociais.

Deste modo, se a região tem o direito de legislar, julgar e executar, *no que se refira ao seu fim privativo, através dos organismos regionais*, há outra personalidade que *na região e acima da região legisla, julga e executa* no concernente *ao fim nacional* ou comum destino humano. O que atribuía à região o exercício de faculdades legislativas, executivas e judiciais, era o seu poder autárquico em função do seu fim privativo; o que determina a competência nacional é que a região, quanto ao fim comum, é um elemento da Nação, assim como, quanto ao fim regional, o Município é um elemento da região. Eis, pois, a fórmula sintética de tal organização: a *soberania* — poder supremo que conduz os associados ao seu comum destino — tem a sua base na sociedade maior; a *autarquia,* governo próprio dos fins privativos sociais, em todas e cada uma das sociedades menores.

Esta concepção social não é uma quimera forjada com desprezo da experiência: mostra-no-la viva na Espanha uma experiência de séculos. Não foi por vaidade balofa que os Reis de Espanha, além do título da Pátria comum, usaram os de Reis da Galiza e de Castela, de Aragão e de Navarra, de Guipúzcoa, Álava e Andaluzia, Conde de Barce-

lona e Senhor da Biscaia, mas porque cada um desses títulos correspondia a actividades diversas da do Rei de Espanha. Este, como o título o indicava, era a suprema autoridade nacional; os títulos restantes significavam que ele era também o promotor da vida interior de cada região.

A Monarquia tinha feito a Espanha à semelhança do homem a que ela se destinava. Vimos [1] que no homem há três espécies de vida radicalmente diferentes e que a sua variedade se concilia com a indiscutível unidade da sua consciência psicológica mediante a existência de um só princípio vital que anima directamente as diversas funções, não havendo, pois, um princípio particular para cada uma delas. A infusão na Espanha dessa alma una, simultâneamente princípio de modos de vida diversos, foi a obra imortal dos Reis Católicos. Em toda a Nação o Rei de Espanha legislava, julgava e executava com os organismos regionais naquilo que se referisse ao fim privativo regional... Era penhor da unidade nacional a concorrência na mesma pessoa *física* da Coroa espanhola e das coroas das Regiões; garantia a variedade foral a coexistência de diversos órgãos do governo.

Assim como no homem a perfeição surge do

(1) Capítulo I da Primeira parte.

harmónico desenvolvimento dos seus três modos de vida diferentes, assim também a da Espanha fluía do harmónico desenvolvimento das regiões submetidas ao órgão da unidade nacional. Quanto mais austera e idealista foi Castela, quanto mais enérgico e esforçado foi o Aragão, quanto mais empreendedora e laboriosa foi a Catalunha, quanto mais apegada às suas tradições foi a Vascónia, maior foi a Espanha [1].

Quem sinta a dor da Espanha não procure um Estado novo, mas regresse à Tradição. Nela o encontraremos, como encontrámos a verdadeira e legítima estrutura nacional.

Absorção imediata dos indivíduos pelo Estado, uma distante associação livre dos que sobrevivam à ditadura do proletariado, — tal é a concepção nacional do socialismo. A tradução da sua primeira parte fê-la a Rússia e é visivel que nunca chegará à segunda. Como poderia chegar, se as classes — como se porá em relevo — são elementos naturais de qualquer sociedade e o socialismo se propõe suprimi-las? Assim o seu trabalho de destruição do natural, que reaparece espontâneamente, impedi-lo-á de implantar o que só como estandarte aliciante

(1) Veja-se a minha obra *Fernando el Católico y los Falsarios de la Historia.*

desfralda perante as massas. Ditadura do proletariado, — esta é que é a realidade. Associação de indivíduos em que o livre desenvolvimento de cada um seja a condição do livre desenvolvimento de todos, — isso é o embuste, a logomaquia, a frase feita com que são ludibriadas as inteligências fracas. Ou esse livre desenvolvimento não é limitado pelo Direito, ou é por ele regulado. Os resultados são de sobra conhecidos. No primeiro caso conduziu ao Protestantismo na ordem religiosa, ao individualismo na económica; no segundo, ao Catolicismo, ę sociedade orgânica, à Tradição, à organização gremial e corporativa. O socialismo renega tudo isto fundamentalmente; a sua mentira não é senão a mesma que diz combater e que lhe serve de pretexto para alcandorar-se no Poder. A conquista deste, e não o melhoramento da condição dos operários, é o seu fim.

Há nessa absorção do indivíduo pelo Estado — como não podia deixar de ser — um erro que afecta a própria essência da sociedade. Esta não é o fim do homem, mas um meio para o conduzir ao mesmo fim: ao eterno, através da Igreja; ao temporal, através da Nação. Não pode, pois, a sociedade desviar o homem do seu fim, nem substituí-lo na sua acção própria para o alcançar. Mas como, por sua vez, são os homens que a formam e ela é meio necessá-

rio para o fim humano, não é admissível que lhe falte — por definição — o concurso deles. A personalidade humana, em virtude do seu destino, aparece deste modo como superior à sociedade, mas fica-lhe subordinada por causa da sua actividade. Por outras palavras: um homem, por muito miserável, ignorante e criminoso que seja, é o centro da sociedade na medida em que esta é o meio para que ele alcance o seu destino; e, pelo contrário, por mais excelso, sábio ou santo que seja, constitui sòmente, em razão da sua actividade, um elemento social. A concepção católica do homem e da sociedade desfaz as aparentes antinomias que surgem na ordem humana e ao mesmo tempo destroi os erros contrapostos do individualismo, do nacionalismo e do socialismo (1).

---

(1) Jacques Maritain — *Trois Réformateurs*, págs. 29 a 31.

CAPÍTULO IV

CLASSES E CORPOS SOCIAIS

A evolução social, estudada nos anteriores capítulos, apenas se referia ao sujeito da sociedade. De família passou a ser tribo; quando esta se fixou, denominou-se cidade ou município; os municípios associados constituiram a região; as regiões unidas, a nação. Desde que o homem, porém, faz parte de todas essas sociedades parciais, elas devem ter, como ele, algum modo de actividade, que necessàriamente evoluciona com o respectivo sujeito. Compete-nos agora estudá-las sob esse aspecto, para ficarmos com perfeita noção da sua composição orgânica. Conhecer no sujeito o ser social o mesmo será que descobrir a sociedade no

aspecto estático; compreendê-lo enquanto é a sua actividade que evoluciona, revela-nos a sociedade no aspecto dinâmico.

Ao examinar a actividade da família, a primeira coisa que ocorre é que ela, como toda a sociedade, devia estar submetida ao princípio natural da sociabilidade e às leis vitais que dele derivam imediatamente. Na família primitiva (quando se diz primitiva, deve ampliar-se tal conceito a cada uma das que, na dispersão da Humanidade, ficaram isoladas entre si) certamente que havia, entre os que a constituíam, unidade de fim e variedade nos meios. Porque cada homem não pode dar satisfação a todas as suas necessidades, é sua condição natural, como vimos, precisamente a sociedade. A divisão do trabalho, não no sentido restrito da Economia, mas num sentido social e mais amplo, já apareceu, forçosamente, na família.

Quando o ser social chega à fase municipal, abrange pessoas cuja actividade individual se orientou de um modo permanente — em virtude da divisão de trabalho assinalada na família, — para os mais diversos sentidos impostos pela satisfação das necessidades sociais. Além disso, a maior perfeição com que a mesma divisão de trabalho se realiza na nova sociedade, reduz o número de formas da aplicação simultânea das actividades, fazendo que se determi-

nem melhor os que se dedicam a cada uma delas e produzindo uma divisão no trabalho mais acentuada e ao mesmo tempo mais fundamental. Na sociedade aparecem então verdadeiras categorias de pessoas que, unidas no mesmo interesse social, dão satisfação, com a sua actividade, permanentemente orientada no sentido adequado, às respectivas necessidades sociais. As referidas categorias de pessoas constituem as *classes*.

Estas, por conseguinte, nascem espontâneamente na sociedade, como expansão da actividade familiar e de harmonia com a diversidade das humanas faculdades e o carácter sociável que pressupõe a impossibilidade para o indivíduo de, só por si, dar satisfação a todas as suas necessidades de ser humano. Vê-se, portanto, que nem sequer se pode imaginar uma sociedade sem classes. A existência destas tem tal realidade que «para demonstrá-la basta negá-la e ver depois se alguma coisa fica da substância da nação; negai-as a todas — e a nação desaparecerá... As classes existiram sempre, visto que se fundam na natureza humana; as faculdades humanas são as suas causas imediatas e os seus objectivos são os fins colectivos e sociais. Essas mesmas classes organizadas não são mais do que meios; e se eu quisesse dar uma definição exacta da *civilização* e, portanto, do ideal de progresso, que não é senão

a marcha da ordem social e a ascensão para essa civilização, diria que ela consistia simplesmente na *equação entre as aptidões e necessidades humanas que as classes representam e os fins objectivos para que tendem as mesmas classes.*» [1]

O facto é de tal modo evidente que até os socialistas — inimigos, como se disse, da constituição social em classes — se viram obrigados a reconhecê-lo como natural. Nas primitivas comunidades — confessa Engels — «existem desde o princípio certos interesses comuns, cuja defesa é necessàriamente confiada a indivíduos, embora ainda sob a fiscalização da comunidade: julgamento de litígios, repressão da invasão dos direitos alheios, vigilância das águas (sobretudo nos países quentes), enfim, nesta fase absolutamente primitiva, selvagem, funções de carácter religioso» [2].

São as classes, portanto, órgãos naturais com que a sociedade humana satisfaz as necessidades sociais. Brotam dela com a mesma espontaneidade com que surgiu do princípio natural de sociabilidade a série de personalidades sociais apreciadas nos anteriores capítulos. Como esse facto não afecta

---

(1) João Vazquez de Mella — *Obras completas*, vol. 8.º, págs 154 e seguintes.

(2) F. Engels — *Filosofia*, Parte primeira, cap. VII.

sòmente na ordem privada, mas também na ordem pública, a actividade humana, conclui-se que alguns dos agrupamentos em que se distribuem naturalmente os membros de uma sociedade para o exercício da sua actividade em vista da satisfação das necessidades sociais, terão um carácter especìficamente público porque a sua actividade atinge directamente os órgãos da ordem pública. Para a devida distinção dos que não tenham o mesmo carácter, dá-se-lhes a designação de Corpos da Nação e do Estado, reservando-se para os outros, genèricamente, a de classes sociais.

Quanto ao significado destas, há dois erros a evitar: um, do nosso tempo; o outro, inerente a civilizações primitivas. Segundo o primeiro, os que as formam são classificados pela fortuna; ao passo que no último caso estão adscritos inexoràvelmente à classe em que nasceram. No primeiro, a base da formação das classes é um meio (o dinheiro) e não o fim da actividade humana; no segundo, a actividade, que é livre, fica escravizada e, portanto, falta na classificação um factor humano absolutamente necessário em tudo o que ao homem se refira. Os agrupamentos que o primeiro preconiza como classes carecem de permanência no exercício da actividade exigida pela sua condição, já que a fortuna é uma das circunstâncias menos estáveis

da vida; o segundo subordina o fim do homem ao do agrupamento. Por isso, quando o primeiro divide os agrupamentos humanos em classe alta, média e popular, limita-se a passar um atestado de posse que à sociedade pouco interessa; e quando o segundo lhes chama *castas*, reflecte o falso conceito da origem das instituições sociais, sem a mais pequena relação com o seu fim.

Nas classes e nos Corpos estão todos os elementos da organização no ponto de vista da actividade social. Assim como o princípio natural de sociabilidade se concretiza em diversas formas de sociedades particulares, também as classes dão origem, pela sua ordenação relativamente a um objecto, a instituições que estabelecem entre todas elas a necessária harmonia. Estas instituições chamam-se Corporações. A classe não é, pois, a Corporação, nem a Corporação é uma classe. A classe é um elemento da Corporação no que se refere ao seu objecto próprio; a Corporação, por sua vez, abrange apenas uma parte das classes que a formam. Por isso pode dizer-se que a classe é elemento da organização social no sentido horizontal e que a Corporação o é no sentido vertical.

A Corporação surge como complemento das classes pelo próprio carácter das necessidades humanas. A sua origem é, pois, completamente natural,

ainda que na sua constituição requeira especial acção do homem. Se as referidas necessidades têm a sua limitação na própria natureza humana [1] e não é indefinida, por conseguinte, a elasticidade nos meios de satisfazê-las, os objectos com que se satisfazem e as formas que adoptam podem ser variadíssimos e exigir o simultâneo concurso de todas as classes em ordenação permanente; isto já não considerando que a obra das classes, pelo seu aspecto analítico, requer a combinação sintética dos seus resultados.

Quais são as classes de uma nação e quais os Corpos e Corporações desta?

Para responder com precisão a tal pergunta, recordemos que a Nação supõe a existência de factos capazes de uma concreção social, isto é, de acrescentar às características puramente sociais outras que constituam um grupo de homens em determinado povo e não noutro, com a permanência e a transcendência que exige uma personalidade colectiva, concreta e inconfundível no tempo e no espaço, e que esses factos são os que no seu conjunto formam a Tradição. Se assim é, impossível será determinar *a priori* o desenvolvimento em extensão e importância das classes, Corpos e Corporações, já

---

[1] Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª da 2.ª, Questão II, 1.º.

que a Tradição tem caracteres próprios para cada povo. Pode, no entanto, fixar-se um mínimo de classes e de Corpos. Quanto às Corporações, nem sequer se pode dar uma ideia aproximada, porquanto a sua existência, como se disse, tem por factor a acção humana e geralmente exige um ambiente social de relativo progresso.

Se as faculdades do homem são a causa imediata dos Corpos e das classes e a razão da existência destes é uma necessidade social, é preciso que os haja para fomentar os interesses fundamentais relacionados com a ordem religiosa e a temporal em que se enquadram as duas vidas correspondentes. Se na ordem temporal as actividades humanas participam do espírito e da matéria, em nenhuma sociedade política poderão faltar classes que se orientem para a satisfação do interesse intelectual e outras cujo objectivo próprio seja o material. Se um povo tem uma Tradição, deverá possuir um Corpo que especialmente a ponha em relevo. Se a nação, finalmente, é uma personalidade viva, nela deverão existir elementos sociais que promovam a prosperidade da sua vida e a defendam. Desenvolvamos agora o sintético bosquejo que se formulou.

Ainda que o homem não tivesse sido elevado a uma ordem sobrenatural e Cristo não tivesse fundado a sua Igreja, na lei natural pura — já o disse-

mos — existiriam para ele duas sociedades perfeitamente distintas: a civil e a religiosa. A comunicação recíproca das suas vidas pela identidade dos seus membros é notória. Além disso, se os elementos da sociedade civil deviam, por definição, ter na religiosa o carácter de *fieis*, os que promovessem este aspecto da vida total humana teriam, na qualidade de membros da primeira, características que os distinguiriam dos restantes e dariam satisfação a uma necessidade que, não obstante ser de ordem superior às da sociedade civil, respeitava aos sujeitos desta. Assim se compreende que eles constituam um Corpo social. Atribuida tal finalidade numa sociedade cristã ao Clero, cujos membros, na qualidade de cidadãos, fazem parte da Nação, é o Clero o Corpo social que surge do primeiro dos conceitos sintèticamente expostos.

Sendo o homem um ser composto de alma e corpo em união substancial [1], a sua actividade procede da sua única natureza e participa necessàriamente do espiritual e do corporal. Não há, pois, separação absoluta dos impulsos e dos interesses respectivos. Não é menos certo, porém, que nem todas as actividades humanas participam de idêntico modo de um e outro princípio da sua natureza,

---

(1) Capítulo I da Segunda parte.

sendo igualmente certo que elas não abrangem na mesma proporção ambos os interesses. Isto assente, pode dizer-se, já que não é descabido conceber a actividade humana aperfeiçoando a parte espiritual em si mesma ou a sua aplicação à esfera da execução material, que de ambos os conceitos derivam a classe das profissões liberais e a operária. Uma e outra, além de satisfazerem directamente determinadas necessidades sociais, realizam com uma terceira as condições para que se satisfaçam as de ordem económica. É que estas são obra de dois factores que agem dentro do ambiente social: a propriedade (dos elementos naturais, produtos ou capitais) e o trabalho (intelectual e manual). Os membros de uma sociedade que de modo permanente fomentam o primeiro desses factores constituem a classe dos proprietários; os que utilizam capital e trabalho, aplicando a sua própria actividade à exploração da terra, à transformação dos produtos desta ou à sua distribuição adequada, constituem, por sua vez, as classes da Agricultura, da Indústria e do Comércio.

Uma Nação, finalmente, tem uma vida de relação e outra interior, que obedecem a características tradicionais. Uma e outra devem ser amparadas e defendidas. Ampara-as a Justiça, defende-as a Força ao serviço do Direito. São funções que se exercem por meios e com modalidades distintos. Os que a

elas se apliquem deverão, pois, constituir três Corpos: a Magistratura, a Diplomacia e o Exército do Mar, Terra e Ar. Há ainda a Aristocracia — activa que não passiva, e com funções específicas —, que dará a expressão tradicional.

Se recordarmos o que se disse anteriormente sobre a composição do ser político, poderemos concretizar a matéria exposta numa óbvia classificação. Em toda a sociedade nacional — com maior ou menor relevo, conforme a importância dos factos que formem a sua Tradição — há seis classes sociais —Agricultura, Indústria, Comércio, Propriedade, Profissões liberais e Trabalho manual — e seis corpos do Estado — Clero, Aristocracia, Magistratura, Diplomacia, Exército e Marinha e Regiões. Completarão a fisionomia nacional os Corpos nacionais e Corporações que, pela aplicação da propriedade e do trabalho intelectual e manual, ou de um só destes factores, a um objecto determinado, fomentem, respectivamente, um aspecto de ordem espiritual, ou promovam um interesse agrícola, industrial ou mercantil, podendo absorver as próprias classes se o progresso orgânico social chegar a esse ponto.

Os sequazes da Revolução francesa, quando ouvem a palavra «interesse» nestas questões respeitantes à sociedade, recebem-na com um trejeito de hipócrita repugnância. E, todavia, nunca na História

da Humanidade houve época menos espiritualista do que a informada pela mesma Revolução com as suas pregações empapadas de sangue. Durante ela acolheram-se com regozijo todos os delírios materialistas do paganismo, elevados à categoria de ciência. Monismo, evolucionismo, positivismo... ainda são palavras de ontem. «A concentração no aquém», «a concepção materialista da História», «a questão social é uma questão de ventre», continuam a ressoar como apotegmas sintéticos do pensamento revolucionário.

É preciso dizê-lo sem rodeios. Quem prega o antagonismo entre o interesse e o espírito sente-se incapaz, sem dúvida, de harmonizar um e outro; mas isso levaria a mudar de método e não a dar como verificada uma disjunção oposta a toda a realidade. A razão, na ordem nacional, não reprova o interesse; o que exige é que ele tenha carácter público nalgum aspecto. Uma sociedade política que não satisfaça necessidades, nega-se a si mesma, porque a sua razão de ser consiste precisamente em satisfazê-las. Nisto há um duplo interesse: para a sociedade, como realização do seu fim; para o associado, como sujeito da necessidade.

Por isso *classe social* não quer dizer sòmente *interesse*. Uma classe social formada natural e espontâneamente numa nação diz aos seus nacio-

nais que da aplicação específica da sua actividade vivem todos os cidadãos; que o desaparecimento súbito da mesma actividade seria uma catástrofe nacional; que, por consequência, toda a nação está interessada em que essa classe subsista. Por outras palavras: diz que o interesse específico da classe, em última análise, é nalgum aspecto *interesse nacional*. Não podia ser outra coisa, dadas a origem das classes e a forma da sua constituição. Assim, para o homem que faz parte de uma classe social, o seu interesse próprio, enquanto for interesse específico da classe, terá sempre uma zona de harmonia com o interesse nacional. Basta insinuá-lo para cair por terra a alegação, formulada pela escola revolucionária, de que essa concepção social fomenta a luta de classes. Voltaremos a este ponto quando estudarmos as instituições de governo com que lògicamente se completa a mesma concepção.

A sabedoria antiga compreendeu claramente — embora sem a perfeição que os séculos decorridos desde então trouxeram à matéria — a composição orgânica da sociedade e a necessidade essencial dos corpos e classes sociais. Eis um texto inequívoco que o certifica: «Convém examinar — diz Aristóteles [1] — quantas coisas há sem as quais a cidade

---

(1) Aristóteles — *Politica*, Livro IV, cap. VII.

não poderia existir; nelas encontraremos necessàriamente as que consideramos partes essenciais de uma cidade. Vejamos, pois, o número de tais elementos, que será essa a maneira de esclarecer a questão. Primeiramente, os meios de subsistência; depois, as artes, visto que são necessários muitos instrumentos e materiais para as necessidades da vida. Em terceiro lugar, as armas, porque todos os que fazem parte da associação devem estar armados contra os cidadãos que desobedeçam à autoridade constituida e contra os inimigos exteriores que possam intentar uma invasão injusta. Em quarto lugar, a fazenda pública que, além de prover às necessidades próprias, há-de permitir a cobertura das despesas de guerra. Em quinto lugar, senão no primeiro, o cuidado das coisas divinas, que se chama culto. Em sexto lugar, por fim, e isto é o mais essencial, a justiça, que zelará pelos interesses gerais da República e pelos recíprocos direitos de todos os cidadãos. Tais são as coisas de que uma cidade não pode prescindir: são essenciais porque a cidade *não é uma multidão de homens* que se reuniu casualmente. Como dissemos, é uma aglomeração de pessoas que *deve bastar-se a si mesma para todas as necessidades*. Se falta algum dos referidos elementos, é impossível, absolutamente impossível, que a associação se baste a si mesma.» E acres-

centa: «Não foi decerto nos nossos dias, nem sequer numa época recente, que a filosofia política descobriu a necessidade de se dividir em classes a cidade.» ([1])

O que a Filosofia política tinha descoberto, ou, melhor, o que ela tinha herdado do Senso Comum, negá-lo-ia — como era natural — a antítese da sabedoria humana: a Revolução. Jean Jacques Rousseau expõe sem rodeios o pensamento revolucionário, ao qual, em momentos de vesânia desprovidos de qualquer explicação, tão alegremente sacrificaram os seus direitos tírios e troianos. «Importa — diz ele —, para poder fixar o enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade alguma parcial e que cada cidadão opine expressamente por si próprio.» ([2]) Pouco tempo depois, a Revolução francesa, fiel ao sentido das palavras de Rousseau, promulgava uma das leis mais vergonhosas, mais injustas e mais tirânicas de que há memória na vida da Humanidade. Tem a data de 14 de Junho de 1791 e é conhecida pelo nome do seu autor: Le Chapelier. Por ela se condenavam como *inconstitucionais e atentatórias da liberdade e da declaração dos direi-*

([1]) Aristóteles — *Política*, Livro IV, cap. IX.

([2]) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, Livro I, cap. III.

tos do homem todas as deliberações ou convenções acordadas entre cidadãos da mesma profissão, arte ou ofício, respeitantes à fixação de preços nos produtos da sua indústria ou trabalho. Assim ficou triturada e desfeita a sociedade política.

Ainda isso não foi o pior. O pior foi que o organismo nacional, como sucede a todos os organismos em via de putrefacção, se cobriu de outros que da sua seiva viviam parasitàriamente. Eram os partidos políticos. Qual é, ao certo, a sua natureza? Que o digam os que deles e neles viveram. «Essas minorias — assevera o Conde de Romanones —, que constituem o fundo dos partidos, não têm ideias e princípios que não sejam os dos seus chefes, os quais se convertem em verdadeiros ditadores.» (1) «O interesse de partido e de grupo — escreveu o sr. Cambó — falava notòriamente mais alto do que o interesse público.» «Prescindindo de outros erros, como os *religiosos,* os *locais,* os de *classe,* etc., que dão origem aos partidos e contradizem o seu verdadeiro fim, os partidos pròpriamente ditos — reconhece Azcárate — estão minados de vícios que são fruto da inconsequência dos políticos, do predomínio do interesse de partido ou do egoísmo individual, da cobiça pelo Poder e de uma tendência

(1) Álvaro de Figueroa — *El régimen parlamentario*, cap. V.

funesta para a ditadura, que é um triste legado de três séculos de absolutismo. Daí resulta, como efeito de todas estas causas, uma contradição nítida entre a teoria e a prática, porque, em suma, o que acontece é que, em vez de ser o país a servir-se dos partidos e os partidos dos chefes, são estes que *se servem* dos partidos *e os partidos do país.*» [1]

Os textos transcritos — e seria interminável a lista dos depoimentos — concordam inteiramente nestes três pontos: em que os partidos carecem de ideais *nacionais;* em que ao seu próprio interesse submetem o interesse geral; e em que é a conquista do Poder o seu único objectivo. Diante desta tríplice coincidência, quase não chama a atenção a conformidade sobre o carácter despótico da estrutura dos partidos, senão para ponderar o fracasso do seu presumido intento de serem instrumentos da liberdade e a incapacidade congénita de se subtraírem a uma suposta herança do passado. O reconhecimento de uma e outra coisa traduz a mais ingénua e inconsciente — e por isso a mais eficaz — condenação do sistema.

Azcárate pretende desculpar estes vícios dos partidos políticos — a cuja existência não opõe

---

(1) Azcárate — *El régimen parlamentario en la práctica*, cap. II.

dúvida alguma — atribuindo-os à prática e não à teoria. Triste subterfúgio, revelador do nevoeiro que produziu nas mais preclaras inteligências a doutrina revolucionária! Pois quê! São os partidos meros frutos da especulação, ou organismos que hão-de actuar na realidade da vida nacional? Que valor dar, então, a instituições que não correspondem nunca, na actividade para que se constituiram, às condições que delas se exigiam?

Designa-se com o nome excelso de «teoria» o que não passa de mortal quimera revolucionária. Teoria não é qualquer arbitrária combinação de hipóteses, melhor ou pior urdidas. Teoria é a doutrina extraida *da realidade,* à qual se aplicam princípios evidentes ou conclusões certas derivadas de ciências superiores, de acordo com as normas invioláveis da lógica. Denominar «teoria» o cozinhado doutrinal que o liberalismo fabricou sobre os partidos políticos, só pode assemelhar-se ao pacote que se entrega como se contivesse rutilantes moedas de ouro e no qual, uma vez aberto, só se encontram grãos de chumbo. Os partidos políticos *não podem ser* senão *o que são.*

Por outro lado, já se disse que uma nação é uma sociedade concreta e não abstracta; e que por isso é regida, não por meros princípios abstractos, mas baseados na Tradição. Ora os partidos negam-na

radicalmente. Resulta deste facto que a sua carência de ideias *nacionais* não é contraditória com a «teoria» — como diz Azcárate —, mas sua necessária consequência. Como podíamos encontrar na sua actuação o que não está na sua formação? Assim, é escusado dizer que os partidos políticos não podem ser, como os pinta Azcárate, servidores das «ideias, tendências e correntes gerais que informam o sentimento comum, a opinião pública e a vontade social dos povos» (1); pois não se compreendem ideias, tendências e correntes gerais a informar um *sentimento comum*, que sejam *divergentes*, como o são por definição as dos diversos partidos, e além disso não há sentimento comum, nem verdadeira opinião pública, nem vontade social que não sejam forjados por uma tradição que os partidos, pelo simples facto da sua existência, repudiam.

Não há, pois, que estranhar que o Conde de Romanones nos diga que os partidos políticos só têm as ideias e os princípios dos seus chefes; que Cambó afirme que o interesse de partido e de grupo fala notòriamente mais alto do que o interesse público; que Azcárate reconheça que os partidos políticos se servem do país, e não o país dos parti-

---

(1) Azcárate — *El régimen parlamentario en la práctica*, cap. II.

dos; e que a experiência demonstre que a extinção de um partido *não só não causa, como a de uma classe causaria, qualquer dano à nação, mas, pelo contrário, é um benefício para ela.*

Isto é lógico, natural e até inevitável. O contrário seria inexplicável e excepcional. Que a Democracia defenda, se assim o quer, os seus partidos políticos, hoje em estado de purulência e por toda a gente desprezados e repudiados; mas não venha com a trapalhada inconsistente de uma pretensa distinção entre a esfera teórica e a prática.

CAPÍTULO V

SOBERANIA NACIONAL

NO seu género, não há nada superior à Nação; mostra-o a evolução da personalidade social.

Ficou amplamente demonstrado que a Nação tem por fim o destino humano temporal. Ora a soberania caracteriza-se precisamente pela independência, quanto à pessoa, e a plenitude, no género do fim proposto. A confusão doutrinária com que as escolas alemãs e francesas pretenderam esclarecer aquele conceito apenas conduziu ao seu total obscurecimento e à desordem nas relações entre a Nação e o Estado. Afastemos as logomaquias e voltemos à claridade da velha Filosofia. Asoberania, ou é um atributo de superioridade e de plenitude

ou não há alquimia intelectual que a produza. Ou é a Nação, na ordem social, a entidade soberana, ou é descabida a aplicação da palavra «soberania» à mesma ordem. A Nação, pois, é soberana. Existe, por consequência, a soberania nacional.

Que ninguém se admire de estas palavras serem escritas por quem não se cansa de mostrar que todo o erro político se reúne em Jean Jacques Rousseau. É que, além da realidade filosòficamente conhecida com a mesma denominação, há também o mito a que a Revolução chamou soberania nacional. Houve muitos dos seus erros que, se criaram raízes, foi porque dolosamente ela os pôs em circulação com velhas palavras.

A expressão «soberania nacional» é velha na Espanha. Se alguma vez a verdade que ela contém fosse objecto de litígio, decerto não encontraria na nossa Pátria ambiente que a obscurecesse. A Filosofia e a Política genuinamente espanholas proclamaram-na sempre. «Nenhum rei ou governante — diz Suárez — segundo a lei ordinária, recebe *imediatamente* de Deus a soberania política. Tal é o grande axioma da Teologia, não proferido por escárnio, como disse o rei Jaime, mas sèriamente, porque ele, bem entendido, é certíssimo e necessário em grau superlativo para se ver quais são os fins do poder civil e para lhe fixar os limites. Não se trata

de qualquer novidade ou de uma invenção do Cardeal Belarmino, como aquele rei parece ter imaginado, nem é uma doutrina ensinada sòmente pelos teólogos, porque também os jurisconsultos a defendem vulgarmente.» «Deve notar-se — opina Báñez [1] — que o domínio do rei sobre esses cargos é diferente do que tem a república (no sentido de nação); porque o rei recebe-o da república e, por conseguinte, com dependência da nação, e ajustando-se de tal maneira a certas leis que não as pode dispensar segundo a sua vontade, mas segundo a utilidade da mesma república.» «O poder real — sustenta Molina — deriva do direito humano da república.» «O poder secular — afirma Vitória — está em toda a república, da qual deriva para os magistrados e todos os outros poderes... A república temporal é uma república perfeita e completa; logo não está sujeita a ninguém fora dela, pois de contrário não seria completa; logo pode constituir um príncipe para si mesma, de nenhum modo sujeito a alguém nas coisas temporais.»

Vázquez de Mella, acolhendo tudo quanto sobre o assunto tinham ensinado a Teologia e a Filosofia espanholas, sintetizou o seu pensamento nestes períodos admiráveis: «A Igreja nunca reconheceu,

---

[1] Báñez — *De Justitia et Jure*, Questão LXII, artigo II.

fora de duas excepções na teocracia hebreia, mais do que duas monarquias de direito divino: a Monarquia doméstica do pai na família, que é de direito divino natural, e a Monarquia do Pontificado, que é de direito divino positivo. Às outras Monarquias e poliarquias considera-as de *direito nacional ou político*, isto é, de direito humano... A Monarquia de direito divino é um resíduo do *Divus Coesar* que apareceu na Idade Média com os Manifestos gibelinos dos Fredericos; da Suábia passou para os tiranos protestantes, e formularam-na Jaime de Inglaterra contra as doutrinas dos grandes teólogos espanhois, Roberto de Filmer no século XVIII e... a Constituição de 1876 no século XIX.» (1)

Não foi, pois, a Constituição de 1812 que trouxe à Espanha o princípio de que a soberania reside essencialmente em a Nação e dela deriva para o príncipe. Nem sequer por omissão pode tal coisa deduzir-se do seu texto, antes pelo contrário, pois os legisladores de Cádis, embora com defeituosa linguagem, reconhecem que essa foi na Espanha a doutrina que informou a nossa Constituição interna. Mas se em todo o momento se deve precisar o sentido das palavras empregadas (pois é sabido — e

---

(1) João Vázquez de Mella — *Obras completas*, tomo II, pág. 129.

eu próprio já o disse noutro lugar — que «na linguagem também há uma forma de verdade, que resulta da conformidade da palavra com a ideia, e uma causa de falsidade, que está na falta de conformidade entre o conceito e o vocábulo»), essa necessidade é ainda maior quando a palavra pode ter, habitualmente, mais de um significado. Uma soberania num ser limitado não pode ser absoluta. É tão absurda a concepção de um rei absoluto como a de uma nação *absoluta*. Se a soberania de um rei deve ter um limite, igualmente o deve ter a soberania de uma nação. Soberano absoluto só há um: o que de si mesmo pode dizer: «Eu sou o que sou». A soberania nacional deve subordinar-se, pois, a uma norma superior e anterior a ela.

Vázquez de Mella expôs nos seguintes termos esta doutrina inspirada pelo bom senso: «O absolutismo não consiste, como alguns ainda crêem, *na unidade do Poder político* — quer ele tenha a forma monárquica quer a poliárquica —, mas na *ilimitação jurídica,* quando o poder, como um rio que sai do seu leito, invade ou destroi as prerrogativas das pessoas individuais ou colectivas que, embora lhe sejam subordinadas, não estão absorvidas na entidade civil a que se chama Estado. Desde o momento que um Poder, seja ele qual for, sai da sua órbita, vai além

das suas atribuições e entra na jurisdição dos outros Poderes, extorquindo-lhes prerrogativas ou faculdades que não lhe pertencem, está afirmado, pelo menos de facto, o absolutismo. Por isso nós reconhecemos que o Poder real e, em geral, o Poder político do Estado, tenha a forma que tiver, deve ser limitado por duas grandes soberanias, porque admitimos uma trindade ou *trilogia social,* composta, em primeiro lugar, pelo *Poder superior espiritual da Igreja* (a qual, porque o seu fim se identifica com o fim último do homem, tem direito a fixar a sua relação com o Estado e a influir nele *indirectamente)* e a seguir consideramos limites inferiores, que formam *de certo modo uma soberania social*, outras hierarquias subordinadas de pessoas ou entidades sociais, que — além da pessoa individual cujos direitos naturais somos os primeiros a reconhecer como anteriores e superiores a toda a lei civil — começam pela família, se prolongam no município — conjunto de famílias — e, pela federação dos municípios, se unem depois na região. Todos esses Poderes — com outras Corporações análogas e com as classes que as ligam — limitam, contrabalançam e servem de **impedimento orgânico — e não mecânico** (como os inúteis impedimentos que vós imaginais) aos abusos da *soberania política,* que é o terceiro termo da nossa

trilogia, circunscrito pelas soberanias espiritual e social.» [1]

As limitações da soberania nacional aparecem claras depois do exposto. Pelo próprio fim da nação, a limitação fundamental está na *lei natural* que ao fim da soberania condiciona a acção desta, constituindo pecado de absolutismo que a acção saia da órbita que lhe é marcada pelo fim, tanto fazendo que a forma de governo seja monárquica ou republicana, aristocrática ou democrática. Pelos fins alheios à nação — que são o eterno e os temporais não nacionais — a segunda limitação está nas autarquias próprias das respectivas sociedades, chamadas exclusiva e naturalmente a realizá-los. Nesta concepção da sociedade não há garantias escritas no papel, mas orgânicas e naturais, isto é, automáticas e eficazes. Quando a nação saia dos seus limites no exercício da soberania, o cidadão está defendido, ao alto, pela ideia e o sentimento religiosos, com poder na consciência; e em baixo pela rede das sociedades infra-soberanas que opõem ao abuso do Poder nacional, não a força isolada de um homem, mas as poderosas autarquias sociais. O Estado, por sua vez, mantém estas autarquias nas suas órbitas pró-

---

[1] Vázquez de Mella — *Obras completas*, tomo XI, págs. 17 a 19.

prias — o que é conforme ao Direito — e consegue a sua independência nos assuntos pròpriamente nacionais. As molas das garantias estão sempre tensas; a liberdade não ruge nas ruas, mas emana da ordem como um halo de luz.

Quando falámos ([1]) das formas bastardas da Nação, transcrevemos o texto de Rousseau em que este descrevia o corpo político que em seu entender foi produto do contrato social, e ao qual deu a condição de *soberano* sem que os contraentes deixassem de participar da *autoridade soberana*. Não diz Rousseau qual é o fundamento daquela soberania e desta participação; mas, feita a afirmação dogmática, dá ideia de uma e outra nos seguintes termos: «O acto de associação contém um compromisso recíproco entre o público e os particulares; e cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, submete-se a uma dupla relação: como membro do soberano quanto aos particulares e como membro do Estado quanto ao soberano.» ([2]) Tudo se concretiza no seguinte exemplo: «Suponhamos que o Estado se compõe de dez mil cidadãos. O soberano não pode ser considerado senão colec-

---

([1]) Capítulo III da Segunda parte.

([2]) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, livro I, cap. VII.

tivamente e em corpo, mas cada particular, na qualidade de súbdito, é considerado como indivíduo. Assim, o soberano está para o súbdito como dez mil para um; quer dizer, cada membro do Estado *não tem, por sua parte, mais do que a décima milésima parte da autoridade soberana, embora lhe esteja submetido por completo.* Se o povo se compõe de cem mil homens, o estado dos súbditos não muda e cada um deles tem igualmente o império das leis, ao passo que o seu sufrágio, reduzido a uma centésima milésima parte, tem uma influência dez vezes menor na formação delas. Então, *como o súbdito é sempre um,* a relação do soberano aumenta proporcionalmente ao número de cidadãos; de onde se infere que, quanto mais cresce o Estado, mais diminui a liberdade.» [1]

Do que se transcreveu — e não vamos agora pôr em relevo o amontoado de contradições que abundam no texto — mostra-se claramente que, para Rousseau, em toda a sociedade (à qual, sem dizer porquê, faz soberana) cada cidadão tem *uma parte da autoridade soberana* igual à parte alíquota que representa relativamente à população; ou, por outras palavras, que a soberania é formada pela soma dos

---

[1] Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, livro III, cap. I.

fragmentos iguais em que ela se reparte por todos os cidadãos que constituem a sociedade. Um conceito tão sublime como a soberania é para a Revolução — e para a Política heterodoxa em geral — como os jogos constituidos por várias peças que se dão às crianças para que se entretenham com elas a reconstituir uma figura. Nunca a inteligência humana, a credulidade dos homens ou o seu sentido social desceram tanto!

Assim como a falta de demonstração do contrato social de que ela derivava foi bastante para rejeitar a concepção bastarda de nação que Rousseau formulou peremptòriamente, também a mesma ausência de demonstração seria bastante para rejeitar a de soberania. Todavia, tal como então fizemos, não nos dispensaremos de opor outras observações, para que fiquem bem patentes o absurdo e a impossibilidade da acção de uma soberania concebida nos termos expostos.

Não há coisa pior do que assimilar a ordem espiritual à matemática. Ou a rigidez própria da ordem matemática prejudica a primeira, ou a diferença substancial dos objectos equiparados conduz a verdadeiras incongruências e monstruosos contrassensos. E sobretudo, quando quem a si mesmo se propõe a analogia desconhece por completo ambas as ordens, o cómico junta-se ao trágico. Segundo

Rousseau, quanto mais extensa é uma sociedade, menos livre é um indivíduo. Esta conclusão, que já é um absurdo, supõe que a soberania é a mesma numa sociedade com numerosa população e noutra com reduzido número de habitantes. Todavia, não é essa a consequência que se tira de tais hipóteses, mas outra ainda mais sem pés nem cabeça. Diz Rousseau que «o súbdito é sempre um». Logo, quer os súbditos de uma república sejam dez mil quer sejam cem mil, o súbdito será sempre a *unidade* e, portanto, igualmente livre. O que varia — seguindo matemàticamente o seu pensamento desordenado — é a *soberania da sociedade*, que na de cem mil súbditos deverá ser *dez vezes maior* que na de cem mil. A soberania já não terá, pois, essa feição espiritual como a razão, totalmente alheia à corpulência do sujeito em que resida, mas será uma coisa semelhante ao peso de uma cesta de laranjas, tanto maior quanto mais laranjas ela tiver. É verdadeiramente humilhante que estas trapalhadas desconexas alguma vez tenham exercido influência decisiva sobre a sociedade humana.

Como última consequência de tais aberrações, teríamos uns Estados com mais soberania do que outros. Isto, em última análise, seria afirmar sòmente a soberania do que tivesse maior número de súbditos, já que no conceito de soberania está incluido o

de superioridade na ordem em que se afirma a soberania. Na verdade, foi a isso que se chegou, de um modo semi-consciente. O que se chamou «civilização moderna» procede na prática como se os pequenos Estados fossem povos dependentes dos grandes. O pior para a doutrina revolucionária é que ela está condenada a negar-se a si mesma, quer se aceite um quer outro dos resultados a que se chega com a equiparação da ordem social à matemática. Se, como diz Rousseau, «quanto mais o Estado cresce, mais diminui a liberdade», então frustrou-se o contrato social, cuja finalidade era «encontrar uma forma de associação que defenda e proteja da força comum a pessoa e os bens de cada associado e em virtude da qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo e *fique tão livre como dantes*». Na verdade, sendo natural na associação humana o seu crescimento, com ele iria diminuindo a liberdade individual. Se, porém, como o exige a conservação da mesma liberdade, a soberania da sociedade vai aumentando — o que, segundo dissemos, supõe o desaparecimento de todas as soberanias menos uma —, então o pacto social *não daria origem ao soberano*. Não há destino mais triste para um sistema político do que o de devorar-se a si próprio.

Além disso, ainda que à Revolução não esteja marcado tão sinistro destino, ela estaria condenada

à impotência jurídica, da mesma forma que, segundo vimos, está condenada à imobilidade. Porque o sente no mais profundo do seu ser, a Revolução faz alarde de poder com as bárbaras destruições que vão assinalando a sua passagem pelo mundo. Compreende-se que assim seja. Admitamos por um momento, para o mostrar bem, que cada cidadão tem uma parte da autoridade soberana, igual à parte alíquota que ele representa relativamente à população. Essa autoridade só poderia completar-se mediante a transmissão ao corpo político, feita por cada um dos cidadãos, da parte da mesma autoridade que a ele corresponda. No exemplo posto pelo próprio Rousseau, seria indispensável, para a constituição da autoridade soberana, que os dez mil cidadãos contribuissem com as suas dez mil fracções da mesma autoridade. A consequência — vê-se logo — é a impossibilidade do exercício da soberania nacional nas democracias revolucionárias, porque é moral e fisicamente impossível que as suas resoluções sejam unânimemente aceitas por todos os membros do corpo político, que sem isso não terá a soberania.

Assim tinha de ser, pois não há soberania nacional onde não há nação. Já vimos ([1]) que o

---

([1]) Capítulo III da Segunda parte.

sofisma de Rousseau dava origem a uma forma nacional bastarda. É lógico, portanto, que dela só resulte uma falsa soberania nacional. Consideremos ainda esta consequência, porque ela tem uma importância enorme na constituição do Estado novo.

Prescindindo da origem que Rousseau afirmou ser a da sociedade humana, aceitemos o facto que ele atribui ao pacto: a produção de um corpo moral e colectivo com a sua unidade, o seu *eu*, a sua vida e a sua vontade, pessoa pública, enfim, que *é o soberano*. Evidentemente, esse corpo moral e colectivo é diferente dos indivíduos que o formaram e que dentro dele continuam existindo. Se essa pessoa pública, diferente dos indivíduos que a compõem, é — segundo a própria confissão de Rousseau — **o soberano,** não o podem ser os indivíduos. Se estes é que o são, não é de admitir a hipótese de que eles devam juntar-se para fazer nascer *o soberano*. A soberania, uma vez admitida a produção, pelo pacto social, do corpo moral e colectivo com personalidade soberana, só nele pode estar, isto é, na Nação; não está, portanto, na *multidão,* palavra com que se denomina a simples soma dos indivíduos que vivem na mesma nação ([1]).

Contudo, depois de estabelecido o que está nos

([1]) Capítulo I da Segunda parte.

antecedentes desta conclusão incontestável, afirma Rousseau, como vimos, que cada cidadão tem uma parte da autoridade soberana igual «à parte alíquota que ele representa relativamente à população»; e, sem se dar por isso, desliza suavemente da nação para a multidão, do soberano para os súbditos. Fica assim identificada a multidão com a Nação. O resto já é brincadeira infantil; o jogo de prestidigitação, feito com o concurso de uma música ruidosa que distrai as atenções, passou despercebido. Por isso há que pôr o dedo na fraqueza do sofisma, digno da miséria revolucionária. Adoptá-lo seria o mesmo que equiparar o montão em que se acumulam desordenadamente os materiais ao edifício a construir com os mesmos materiais e atribuir àquele montão o que é próprio do edifício. A soberania é da Nação, mas esta não se identifica com a multidão. O exercício da soberania nacional pela multidão, como direito próprio ou pela sua pretensa identificação com a Nação, é, primeiro, uma suplantação de personalidade; depois, uma usurpação de poder; e, por último, uma impossibilidade metafísica.

A suplantação de personalidade é tão evidente, que admira não ser vista por todos. Se a multidão, isto é, a soma de pessoas individuais que fazem parte de uma Nação, precisa para a constituir de

ter um fim comum e de se unir orgânicamente para o alcançar, sob uma direcção e com o mesmo espírito [1], ela será sòmente a matéria da nação, assim como os diversos elementos de uma fábrica não são o próprio edifício. Doutra maneira, haveria uma usurpação, pois a multidão exerceria um direito que não é seu, mas da Nação. É metafìsicamente impossível o exercício da soberania nacional pela multidão, porque esta varia a todas as horas — não só de parecer, mas também de composição. E então, uma de duas: ou os que em cada instante chegam a fazer parte da multidão carecem de direito a exercer as funções de soberania, e a multidão *actual*, portanto, não as exerce; ou exercem-nas — e o resultado seria o mesmo que se não as exercessem. Este é o mito conhecido pela designação revolucionária de *soberania popular*.

Se a Democracia suplanta a personalidade do soberano, se usurpa à Nação o exercício da soberania e se a suplantação de pessoa e a usurpação de Poder se traduzem em última análise numa impossibilidade daquele exercício, então é que ela, Democracia, não é sistema político, já não o mais perfeito, ou simplesmente perfeito, mas nem sequer é um sistema imperfeito de governo. A Democracia,

---

[1] Capítulo I da Segunda parte.

na ordem política, **não é**; ou, por outras palavras, constitui um erro absoluto. Ninguém exprimirá melhor esta ideia do que Paul Bourget quando disse: «É admirável que todas as hipóteses sobre as quais se baseou a Revolução tenham sido diametralmente opostas às condições que a nossa filosofia da Natureza, apoiada na experiência, nos mostra hoje serem mais provàvelmente as leis da salvação pública.» (1)

Neste caso, se a Democracia é um *não ser,* como são governados os povos em que ela se instaurou? Aplicada à França, Charles Maurras deu do fenómeno a seguinte explicação, válida para todos os povos do mundo, e que tão-pouco será excedida em rigor lógico: «O homem prático perguntará quais são os homens a quem ela deve o seu domínio na França. O mais superficial exame da questão permite responder que não é a homens que o deve. Não há homens capazes de dar execução e de fazer durar uma coisa tão extraordinária. Reparai que o maior, o mais antigo, o mais venerável poder espiritual, de um lado, e do outro à força material, os que usam espada ou espingarda ou apontam o canhão, são condenados ao fracasso e perseguidos por um sistema de instituições e de ideias: a Demo-

---

(1) Charles Maurras — *Enquête sur la Monarchie*, pág. 116.

cracia! Administrados por esta instituição e este sistema, os homens desorientaram-se, dividiram-se, contradisseram-se e devoraram-se uns aos outros. É preciso, pois, supor outra coisa: uma organização ou organizações — concretizando, *organizações históricas*, famílias físicas ou psicológicas —, estados de espírito, de sentimento, de vontade, herdados de pais para filhos desde há séculos, dinastias. A França foi posta pela Revolução num estado material sensìvelmente próximo do individualismo democrático. Todas as organizações *nacionais* foram destruidas, e o indivíduo, isolado, era um grão de pó. Desde então não deixaram de crescer organizações *estrangeiras*, que se arraigaram na sociedade francesa, porque a sua disciplina interior se mantinha e fortalecia, favorecida pela nossa dispersão social... A organização judaica, a protestante, a maçónica e a meteca... constituem a minoria dominante, embora estrangeira ou semi-estrangeira, pela qual é governada a França contemporânea.» [1]

Tiremos daqui a seguinte moralidade: O «morbo democrático» deve ser expulso do Estado, muito especialmente do Estado Novo que estamos edificando, porque é o mal, porque corroi a Nação

(1) Charles Maurras — *Gazette de France*, de 27 de Julho de 1904.

e também porque o exige a dignidade humana. A grande imbecilidade do Estado liberal foi esta: o que apenas o qualificava devorava a sua substância; o Estado permitia a supressão da sua essência pelo que nele era adjectivo.

CAPÍTULO VI

ORIGEM DA SOBERANIA

PORQUE a soberania, segundo dissemos ([1]), é superioridade no género e plenitude no fim temporal de uma sociedade humana, e, assim, entra na categoria aristotélica de *relação* que é *acidente*, ela deve estar, pela sua condição, ligada a alguma característica essencial da sociedade. Interessa, pois, saber qual é essa característica.

As formas de actividade dos associados, tanto relativamente à inteligência como à vontade, não são determinadas pela natureza, nem por um objecto exterior, nem por uma apreensão sensitiva deste.

([1]) Capítulo V da Segunda parte.

Trata-se de um facto universal. As dificuldades que ele faz surgir na acção de um só indivíduo multiplicam-se até ao infinito quando se opõem a um procedimento *social*. Ora a perfeição da sociedade exige o desaparecimento de tais dificuldades e portanto a existência nela de um princípio que leve a harmonia às inteligências dos associados, o acordo às suas volições, a coordenação aos meios e aos actos. Esse princípio de unidade é o que em todos os tempos se chamou *autoridade*. E como sem ela a multidão dos homens não constituiria uma *sociedade*, por faltarem as características próprias desta, a autoridade é essencial a qualquer sociedade.

A ideia de *autoridade* nasce, pois, do conceito de *sociedade* e não do de *indivíduo*, embora pressuponha este como seu elemento material. É certo que sem direitos naturais que postulam a sociedade, não existiria a autoridade; mas tais direitos não criam a autoridade, como não criaram a sociedade, que tem a sua origem na comunidade de destino e da consecução deste pela cooperação dos associados. Os direitos naturais não são a autoridade nem a constituem mediante a sua soma ou parcial adição [1]; mas são condição do exercício

---

(1) Taparelli — *Ensaio teórico de Direito Natural* — Livro II, cap. V.

da autoridade, pois esta não existe para o bem particular do seu detentor, mas para o bem da sociedade. A autoridade, por consequência, tem um carácter benéfico e por isso é vínculo de amor o que liga o súbdito ao superior.

Leão XIII expôs esta doutrina nos seguintes termos: «Não pode existir nem pode conceber-se uma sociedade sem que haja quem discipline as vontades dos associados para reduzir a pluralidade a certa unidade e para impulsioná-la, no direito e na ordem, ao bem comum» [1]. «Donde se depreende ser necessária a toda a humana sociedade uma autoridade que a reja» [2]. Como natural consequência deste conceito da autoridade, o mesmo Pontífice fixou o alcance do seu exercício circunscrevendo-o «ao proveito dos cidadãos, porque a razão de reger e mandar é precisamente a tutela do comum e a utilidade do bem público», pelo que, «se a autoridade está constituida para velar e agir a favor da totalidade, claramente se vê que nunca, sob pretexto algum, se há-de limitar exclusivamente ao serviço ou comodidade de poucos ou de um só» [3].

---

(1) Leão XIII — Encíclica *Diuturnum illud.*
(2) Idem — Encíclica *Immortale Dei.*
(3) Idem — *id.*

Se à sociedade, pela sua natureza, é essencial a autoridade, as sociedades concretas — que são o resultado de se ter traduzido em certos factos transcendentes o princípio natural da sociabilidade — terão também autoridades concretas. Têm-nas, pois, respectivamente, a Família, o Município, a Região e a Nação, cuja acção é limitada pela órbita correspondente ao seu fim privativo.

Dentro dela e no que respeite a este fim privativo, a acção será plena. A *autarquia* consiste precisamente em tal plenitude. Mas só uma dessas autoridades e autarquias será soberana: a autoridade e o governo da Nação, cuja plenitude, como dissemos, é no género.

A autoridade, portanto, é obra da Natureza, já que o é a sociedade de que ela faz parte essencial, como se demonstrou e acaba de ser lembrado. Sendo Deus o Criador da Natureza e o seu legislador, não há nada mais certo, mais justo, mais preciso, do que a afirmação do Apóstolo: «A autoridade vem de Deus» (1). Apesar da clareza desta frase, o espírito revolucionário provocou tal névoa à sua volta, que há necessidade de alguns esclarecimentos.

Já se disse (2), com palavras de Mella, que «a

---

(1) S. Paulo, *Epístola aos Romanos*, XIII-1.
(2) Capítulo V da Segunda parte.

Monarquia política de Direito divino, quer absoluta quer limitada, foi sempre impugnada pela Igreja». Pode parecer que há contradição entre estas palavras e a afirmação de que a autoridade procede de Deus. Mas não é assim. «O *non est potestas nisi a Deo* — diz Mella — já há muitos séculos que S. João Crisóstomo demonstrou, perante os Césares bizantinos, referir-se *à autoridade em si* — e não ao sujeito nem à forma de governo. A autoridade, como todos os direitos humanos, funda-se na lei natural, que faz parte da eterna, a qual objectivamente se identifica com Deus. Por isso procedem d'Ele, como legislador, toda a ordem jurídica, e como Criador, todos os seres» ([1]). «Não diz o Apóstolo — lê-se no texto de S. João Crisóstomo citado por Mella — que *não há princípe* se ele não vem de Deus, pois a sua referência é à autoridade em si: «Não há poder se não vem de Deus» ([2]).

Esta doutrina é confirmada em vários passos das admiráveis Encíclicas de Leão XIII. Ao deduzir a autoridade da própria natureza da sociedade, como acaba de mostrar-se, o grande Pontífice conclui: «Deus quis, pois, que houvesse na sociedade homens

---

([1]) Vázquez de Mella — *Obras completas*, vol. II, pág. 130

([2]) Homilia 23.

que governassem a multidão [1]; autoridade que, tal como a sociedade, surge e emana da Natureza e, portanto, do mesmo Deus, que é o seu autor» [2]. «*O poder público, por si próprio ou essencialmente considerado,* não provém senão de Deus, porque só Deus é o verdadeiro e supremo Senhor das coisas, ao qual todas necessàriamente estão subordinadas e devem obedecer e servir, de tal modo que todos os que têm o direito de mandar, só o recebem de Deus, Príncipe Supremo e Soberano de todos. *Não há poder que não venha de Deus*» [3].

É preciso, pois, deixar perfeitamente assente e esclarecida esta distinção. A autoridade vem de Deus, é certo; mas não é Deus quem designa o governante ou a forma de governo. Daí a conclusão de que a autoridade nunca é ilegítima, pois é condição essencial da sociedade, e de que a encarnação dessa autoridade num sujeito e numa forma de governo por meios e modos ilegítimos é que pode ser ferida de ilegitimidade. «No seu nobre e próprio sentido — lê-se no *Derecho a la rebeldía* — *poder* é o conjunto da autoridade e da força... Outras vezes, porém, entende-se o poder como se fosse exclusi-

---

(1) Leão XIII — Encíclica *Diuturnum illud.*
(2) Idem — Encíclica *Immortale Dei.*
(3) Idem — *Id.*

vamente a posse dessa força física que é o seu elemento mais baixo e material. Então o poder, divorciado do Direito moral da autoridade, fica reduzido à categoria vulgar de *um simples facto*... Dele pode então dizer-se o que não é lícito afirmar da autoridade. O poder — esse poder — pode ser ilegítimo; a autoridade, não» [1].

Porque é um direito que tem por objecto «a tutela do comum e a utilidade do bem público», a subordinação que a autoridade postula não sufoca a individualidade, mas completa-a. A Revolução introduziu nas relações naturais entre o que exerce a autoridade e os seus súbditos uma palavra ímpia: a emancipação. Ora o escravo é que se emancipa do seu senhor; mas escravidão é o contrário de subordinação social. Para o escravo, o desaparecimento dos vínculos que o sujeitam ao senhor é um bem; para o cidadão é um mal o rompimento dos vínculos com que a autoridade o guia. A autoridade é, para o homem, não um inimigo que lhe rouba as suas próprias actividades, mas um apoio e um complemento, mesmo nos dissabores que a imperícia humana pode originar no exercício da sua acção protectora. Também o ar obsta não poucas vezes ao voo das aves; e, no entanto, sem o ar, as aves não voariam.

---

[1] Castro Albarrán — *El derecho a la rebeldía*, I - 1.º.

Isto não é equiparar — longe disso — os vínculos que nos ligam à autoridade aos que nos unem a quem a exerce. O facto da posse da autoridade não entrou em jogo nas reflexões que se fizeram senão para o distinguir radical e categòricamente do direito que a autoridade supõe. Não é difícil admitir, como há numerosos exemplos, que por tal facto a autoridade se converta em tirânica. A Revolução, que procurava a ruína da autoridade, confundiu-a com quem a exerce — embora ilegìtimamente — para conseguir o seu propósito. Mas um pouco de atenção é o bastante para se ver que a confusão não podia ser mais grosseira.

Surge do que se disse o enunciado de um árduo problema. Se a autoridade faz diferença de quem a encarna no seu exercício, é que a sociedade, como tal e relativamente a uma propriedade essencial da sua natureza, não a exerce. Por que não a exerce? Quem a exerce e como? Onde estão os títulos desse exercício? Quais são as relações que devem existir entre a sociedade e quem assumiu a autoridade? E, em especial, porque é este o objecto formal das nossas investigações, quais são, cientìficamente, as relações entre a nação e o que dispõe da sua autoridade soberana? Não é agora a ocasião para responder a todas as perguntas formuladas. A resposta será dada oportunamente. O leitor

deve recordar-se de que, no plano que nos propusemos, uma parte do nosso estudo seria o governo da sociedade, e outra, diferente, a sua natureza. Termina com o presente capítulo o exame desta. Nele ocuparão ainda a nossa atenção os erros através dos quais ela foi entendida. Tratando agora da refutação desses erros, será objecto do próximo capítulo o magno problema que em Ciência Política se enuncia pelas palavras «Localização da autoridade».

A sociedade surge da natureza humana; a autoridade é essencial à sociedade. É isto que proclama a realidade das coisas iluminadas pela razão, isto é, a Ciência. A Revolução — que é a anti-ciência, como é a anti-pátria — negou, segundo vimos, que a origem da sociedade estivesse na natureza do homem e situou-a na convenção social. Para ser lógica com o seu erro, tinha que sustentar que a autoridade não é essencial à sociedade, mas um segundo resultado da mesma convenção. De facto, assim fez. Rousseau formula nesta matéria outra proposição tão dogmática como todas as do mesmo autor que até agora examinámos e tão falsa como elas. «Visto que nenhum homem — diz ele — tem autoridade natural sobre os seus semelhantes e que a força não produz direito algum, restam as convenções como base de toda a autoridade legítima entre os

homens [1]. Se não houvesse convenção anterior, em que se basearia, na falta de eleição por unanimidade, a obrigação da minoria de se submeter à escolha da maioria? E por que é que cem votos a favor de um indivíduo prevalecem sobre dez que lhe sejam contrários? A própria lei da pluralidade dos sufrágios foi convencionalmente fixada e supõe que ao menos uma vez houve unanimidade» [2].

Se a verdadeira Filosofia se contentasse com a mera invocação de textos em sentido contrário para refutar um sofisma, não teríamos de ir muito longe para encontrar o que contradissesse o trecho transcrito. Entre tantos erros degradantes, Rousseau conseguiu dizer esta verdade: «A família é, pois, se assim se quer, o primeiro modelo das sociedades políticas: o chefe é a imagem do pai, como o povo é a dos filhos» [3]. E como tinha reconhecido, algumas linhas atrás, que a família é uma «sociedade natural» (para ele, é mesmo a única sociedade natural), até com o seu assentimento poderia afirmar-se que o pai exerce *naturalmente* autoridade sobre os filhos. Exercer autoridade *naturalmente* é exercê-la

---

(1) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, livro I, cap. IV.

(2) Idem — *id.*, cap. V.

(3) Idem — *id.*, cap. II.

com direito que procede da Natureza, e não por convenção. Além disso, que sentido poderia ter esta palavra nas relações familiares? A autoridade do pai sobre os filhos é tanto maior quanto mais eles sejam incapazes de pactuar. Ela não pôde surgir, portanto, de uma convenção — só escrevê-lo faz corar de vergonha -- entre o pai e os filhos. Também não pôde proceder do pacto social, cuja existência se supõe, porque, além de Rousseau o apresentar com caracteres jurisdicionais muito diferentes, os filhos — futuros, ou mesmo presentes — não intervieram nele como filhos.

Mas este involuntário reconhecimento de Rousseau da incongruência e falsidade do seu pensamento, ainda é o menos. Pelo facto de desconhecer na natureza humana a origem imediata dos direitos — entre eles o de autoridade — e de a atribuir às convenções, o mesmo escritor devia justificar a relação de dependência entre a convenção e a autoridade e a origem do poder de pactuar. Furta-se, todavia, como sempre, a esta obrigação elementar de uma dialéctica medianamente honrada e contenta-se com uma afirmação sem provas ou uma negação arbitrária. Assim, faz passar como axiomas: que nenhum homem tem autoridade natural sobre os seus semelhantes (embora o contradiga com desembaraço no facto familiar); que a Natureza não produz nenhum

direito; e que, por consequência, como se tivesse esgotado todas as hipóteses acerca das possíveis fontes do Direito, e sem se dar ao mais ligeiro incómodo de demonstrar que entre elas estão as convenções, se encontra nestas a base de toda a autoridade legítima entre os homens.

Ora o problema é muito mais complexo do que o imaginaram o estreito cérebro filosófico de Rousseau e a petulância revolucionária. A autoridade legítima entre os homens — segundo asseveram — tem por base as convenções. Pergunta-se, porém: Para que precisam os homens de autoridade? Em que se fundam, por sua vez, as convenções? Por que misterioso processo pode uma convenção ter força para obrigar, já não dizemos os ausentes, mas os próprios que nela intervieram? Nem a Revolução nem o seu pontífice máximo suspeitaram ao menos que o senso comum havia de fazer estas perguntas. No momento em que se vai construir um Estado novo, porque a obra do liberalismo se desmoronou entre maldições, atentemos nelas e procuremos responder-lhes.

Dissemos que Rousseau, para fixar devidamente o enunciado da vontade geral, exigia que não houvesse sociedade particular alguma no Estado e que cada cidadão opinasse exclusivamente por si

mesmo [1]. Esta condição — acrescenta — é indispensável «para que a vontade geral se manifeste sempre e o povo nunca se engane» [2]. Num corpo político assim organizado — conclui ele —, «o que generaliza a vontade não é tanto o número de votos como o interesse comum que os une, porque nesta instituição *cada um submete-se necessàriamente às condições que a todos impõe*» [3]. Mas se tudo isso é certo, para quê a autoridade? Se a vontade geral se manifesta sempre, se o povo nunca se engana, se cada cidadão se submete *necessàriamente* às condições que a todos impõe, qual é o papel da autoridade em tal sociedade?

Assim como a Revolução fica a meio caminho numa questão tão essencial como a da necessidade da autoridade, da mesma forma não chega ao fim no que diz respeito à convenção. É fácil dizer que a autoridade, se não nasce da Natureza, deve nascer da convenção. O que é difícil é apontar a origem desta *fora da Natureza*. Se o direito, como o da autoridade, nasce de uma convenção, onde está o

---

(1) Capítulo IV da Segunda parte.

(2) Jean Jacques Rousseau — *O contrato social*, livro II, cap. III.

(3) Jean Jacques Rousseau — *O contrato social*, livro II, cap. IV.

fundamento da faculdade de os homens convencionarem entre si? Ou a pergunta não tem resposta — o que significaria, em última análise, que a afirmação de Rousseau era totalmente irracional — ou a mesma resposta só poderia estar na própria natureza do homem. Quer dizer: depois de se ter sustentado que a fonte do direito de autoridade era a convenção e de se ter negado que o fosse a Natureza, sempre se chegaria à conclusão de que emanava desta, porquanto a faculdade de convencionar é dela que nasce.

Nada se disse ainda do que é o principal fundamento da doutrina de Rousseau: os efeitos necessários de um pacto entre os homens. Que estes são claros em a nossa doutrina, percebe-se sem necessidade de muitas palavras. O dever de *veracidade*, que se indicou como um dos deveres sociais imediatamente derivados da natureza humana [1], obriga todos os homens a conformarem os seus actos e palavras com o seu pensamento. Daí resulta, como corolário, que quem pactuou com outrem deve cumprir o estipulado. Onde estão na tese de Rousseau os antecedentes desta obrigação? Se nenhum direito nasce da natureza humana, tão-pouco procede dela qualquer obrigação, quer a consideremos anterior

[1] Capítulo I da Segunda parte.

quer posterior ao direito. Donde nasce então a força obrigatória de um pacto? Não da Natureza, porque Rousseau a pôs de lado prèviamente; não do próprio pacto, porque isso suporia o dever de *veracidade* e, portanto, uma lei contrária à *independência* do homem, visto que a limita e Rousseau, no *Contrato social*, parte de um estado de absoluta independência. Se não há maneira de encontrar na doutrina revolucionária o fundamento da obrigação imposta pelo pacto aos contraentes, que loucura não seria a hipótese da obrigação perante uma autoridade para os que não intervieram no pacto que a constituíu, ou negaram aquiescência à sua constituição?

O próprio Rousseau esbarrou — sem que do facto tivesse tirado a consequência lógica — no fundo destas perguntas. O pacto não tem em si mesmo força obrigatória. «Dizer que um homem se dá gratuitamente — afirma ele — é dizer uma coisa absurda e inconcebível. Tal acto é ilegítimo e nulo, pois quem o realiza não está no uso da razão. Dizer o mesmo de um povo é supor um povo de loucos — e a loucura não cria direitos. Mesmo que cada um possa alienar-se a si mesmo, não pode alienar os seus filhos... Tal doação é **contrária aos fins da Natureza e excede os direitos da paternidade.** Seria preciso, pois, para que um

governo arbitrário fosse legítimo, *que em cada geração o povo fosse senhor de o admitir ou rejeitar;* mas então esse governo deixaria de ser arbitrário» [1].

Toda a doutrina revolucionária, tão àrduamente elaborada, cai desfeita pelos embates do seu próprio criador. Se um pacto que *contraria os fins da Natureza* não produz efeitos de qualquer espécie, é que a força obrigatória da convenção deriva da própria Natureza. O que ficou assente como principal fundamento da nossa doutrina, reconhece-o Rousseau por incidente e é logo reforçado por outra afirmação feita com a mesma distracção. Se existem *direitos de paternidade*, como estes, segundo fizemos notar, não podem nascer de convenção alguma entre o pai e os filhos, o direito em geral (e, portanto, o direito de autoridade) deve ter origem diferente da convenção.

O caminho fica, deste modo, desobstruído de quaisquer obstáculos. O contrato que supostamente dera origem à vida social e que ficou totalmente indemonstrado, era incapaz de constituir autoridade, até pelas palavras de Rousseau. Não bastava demonstrar a sua existência (o que se passou por alto), mas

---

[1] Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, Livro I, cap. IV.

que na formação do pacto tivesse havido *unanimidade*. Ainda que admitíssemos tudo isso, tal autoridade e as leis que regulassem a sua organização em nada podiam obrigar os filhos dos contraentes. O remédio não estaria sequer no facto, a que alude Rousseau, de «em cada geração o povo ser senhor de admitir ou rejeitar» a autoridade e as leis referidas, porque as gerações não se sucedem periòdicamente e em bloco, mas a cada instante se modifica a massa dos cidadãos com o desaparecimento de uns e o acesso de outros à vida pública, segundo se fez notar quando estudámos a soberania nacional (¹). A autoridade no sistema democrático está, pois, condenada, afinal de contas, a ser ilegítima momentos depois de consagrada, ou a não existir porque a isso equivale a contínua mudança.

Deve-se tudo isto a uma deficiente percepção da realidade. É claro que nenhum homem, pelo que há de essencial na sua natureza específica, é superior a outro. Todavia, além desse aspecto essencial, há outros, simples acidentes, que, por lhe serem *próprios*, lhe estão necessàriamente unidos. A sociabilidade, que exige a autoridade, está, com respeito à essência humana, nessa relação de necessidade. Por isso a autoridade tem a sua origem na Natu-

(¹) Capítulo anterior.

reza. Como homens, isto é, por essência, não há desigualdade entre o pai e os filhos, que, no entanto, são desiguais por *relações naturais*, de tal modo que até Rousseau o reconheceu. Leão XIII, opondo a precisão filosófica à frívola impressão de Rousseau, não disse — como este — ao tratar da origem do poder que «nenhum homem tem autoridade natural sobre os seus semelhantes», mas que «nenhum homem tem *em si ou por si* poder de ligar com vínculos de obediência a livre vontade dos outros», pois «esse poder só pertence a Deus, criador de todas as coisas e legislador, e quem dele estiver investido é mister que o exerça como comunicado por Deus» [1].

De facto, a autoridade nos sistemas democráticos tem os dois vícios mortais que se indicaram. Como não é possível substituí-la constantemente, mesmo partindo dos princípios proclamados pela Revolução, é ferida de ilegitimidade logo depois de instituída; e como os seus falsos dogmas exigem a mudança, a acção da autoridade arrasta como uma grilheta essa deficiência. E a sociedade sofre, sem a mais leve remissão na sua dor dantesca, de um e outro vício constitucional. A sensação da ilegitimidade exacerba os cidadãos e fomenta a indisciplina

---

[1] Leão XIII — *Diuturnum illud.*

e o desamor; a da deficiência deixa insatisfeitas as necessidades sociais e irrita as privações pela convicção de que não terão remédio.

É inútil o protesto e estéril o movimento de indignação contra estes efeitos inevitáveis. Se o Estado novo aspira a mais alguma coisa do que a lamentar-se da situação em que o mundo se encontra, deve apoiar o princípio de autoridade sobre os fundamentos que a própria Natureza aponta como únicos e inquebrantáveis e destruir sem dó os que a Revolução forjou com o sofisma e a arbitrariedade.

TERCEIRA PARTE

GOVERNO DAS SOCIEDADES

CAPÍTULO I

LOCALIZAÇÃO DA AUTORIDADE

NÃO é raro que os revolucionários, diante das formas de expressão do respeito dos cristãos ao seu Deus, digam desdenhosamente que eles não concebem a Divindade senão com as características e os defeitos do homem. A Revolução é assim: não sente a menor compaixão pela humana fragilidade. Mas além de ser assim, a Revolução é ainda o que aos crentes atribui, no que a imputação tem de reprovável. Ela é que concebe a Nação exactamente como se fosse um homem, sentindo como ele, querendo como ele, recordando como ele, falando como ele e agindo como ele. Ora isso, além de não ser verdade, é também o contrário da ver-

dade. A Nação, que é uma realidade, não é, todavia, um Leviathan — quer dizer, «um homem gigantesco», na imagem de Henry George —, de que os indivíduos seriam os átomos corporais. Por isso ela, pròpriamente, não sente, não pensa, não quer, não recorda, não fala, nem age. Falta-lhe consciência pessoal, e em parte alguma do seu ser se apoiam os impulsos próprios de uma consciência colectiva. Esta só por analogia se lhe pode atribuir.

Consequentemente, se não há dúvida — após o que foi exposto nos anteriores capítulos — de que o ser nacional tem a característica essencial da autoridade soberana, não nos é possível conceber o exercício *directo* pela Nação da sua própria soberania. Não, certamente, pela razão que nos leva a reconhecer o direito numa criança e a negar-lhe o seu exercício. Deve pôr-se de lado para sempre a metáfora dos «povos em menoridade», com a qual uns bem e outros mal intencionados pretenderam explicar um fenómeno cuja causa desconheciam totalmente. Não há povos de menoridade, no sentido de que a autoridade tem o encargo de suprir a sua incapacidade jurídica. A criança que tem um direito e não o exerce por não ter idade para isso, exercê-lo-á um dia. A Nação que se abstém de o exercer *directamente* por lhe faltar o uso da razão, nunca poderá exercê-lo, mesmo que a sua civilização chegue a

elevado grau de esplendor. A criança, quando se emancipa, prescinde da tutela. A Nação — emancipada desde que nasceu, por ser soberana — deixaria de ser nação, se a autoridade desaparecesse.

É assim pela própria natureza das pessoas colectivas. Como estas não têm um princípio próprio de actividade, sòmente poderão exercê-la através das pessoas físicas que as formam. De contrário, nenhum acto seria imputável ao ser colectivo, porque dele não emanaria acção alguma. A prática da vida leva-nos a aceitar como modo de actividade das pessoas colectivas o *indirecto* da de outras pessoas individuais ou morais, que são elementos das primeiras, sem reflectirmos suficientemente sobre o conteúdo deste transcendente fenómeno social. Se meditarmos um pouco sobre ele, logo verificaremos que, para que a pessoa individual exerça uma actividade social e o direito correspondente, é necessária uma circunstância por meio da qual a mesma pessoa proceda legìtimamente em nome da colectividade e a esta possa imputar-se tal procedimento.

O mecanismo jurídico ordinário pelo qual se imputam a uma pessoa os actos de outra, que a ela se transmitem válida e obrigatòriamente, é a delegação ou mandato. No exercício dos direitos nacionais, porém, não há mandato nem delegação. Se a Nação não pode exercer por si mesma, *directamente,*

a sua actividade, também não pode delegá-la. Veremos depois de que triste maneira a Revolução procurou subtrair-se a esta férrea lei que deita por terra os seus princípios mais fundamentais. Por agora, sigamos o fio do nosso pensamento. Uma personalidade colectiva, sem princípio próprio de actividade — que, por definição, lhe falta —, é incapaz de qualquer acto *directo* e, por conseguinte, do de delegação ou mandato. Ninguém, pelo mecanismo ordinário da delegação, pode arrogar-se a representação nacional.

Apesar disto, não há que rectificar nada do que se afirmou anteriormente acerca da soberania nacional. Esta existe e reside primàriamente em a Nação, que é uma realidade viva, e informa a sua autoridade, que legisla, executa e julga. Isto, porém, não autoriza a incidir em *antropomorfismos*. A Nação é soberana, como pode sê-lo um ser colectivo e não um ser individual; e legisla, executa e julga, como pode fazê-lo uma pessoa moral e não uma pessoa física. Converter uma analogia em identidade é o fundamento inconsistente do mito revolucionário, que logo se desfaz nas mãos. Passar dessa identificação para o seu contrário, convertendo a unidade nacional em multidão inorgânica, é, como se verá, o meio de que se vale a Revolução para fazer agir a sua Nação-Leviatan. A verdade não identifica os

contrários nem os análogos. Deve recordar-se, como princípio fundamental de toda esta matéria, que a composição da sociedade não é *mecânica*, mas *orgânica*; e que *orgânica*, porém, não quer dizer *organicista*.

Como explicar o exercício da soberania nacional por uma ou várias pessoas físicas, sem acto algum de delegação do poder por parte da Nação?

Antes de entrar no exame desta questão transcendente, assim formulada sem rodeios nem circunlóquios, sem restrições nem subterfúgios, convém pôr em relevo o *facto revolucionário* do exercício da soberania. Com efeito, a Revolução, que pôs o fundamento da sua legitimidade na *delegação*, se não como fonte absolutamente pura, como meio determinado pela realidade (oportunamente trataremos deste ponto), na prática fez caso omisso da sua própria doutrina. Invocando o princípio, consignado na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de que em caso de opressão a insurreição é o mais sagrado dos deveres, fomentou-a contra todas as instituições opostas às suas concepções e, uma vez triunfante, apoderou-se de todos os órgãos da soberania e passou a exercê-la sem que acto algum de delegação tenha prèviamente legitimado tal conquista. Como regra geral, pôs a Nação perante o facto consumado. Se depois solicitou dela

a ratificação, a hipócrita solicitude era condicionada pelo modo que o Governo faccioso imaginava e impunha e pela concepção que da Nação tinha forjado. Reduzida a Nação ao silêncio, por estar oprimida e contrariada nos seus órgãos naturais, a multidão usurpadora dos seus atributos falava como e enquanto o consentia o bando faccioso que audazmente incarnou a Revolução. Destas localizações bastardas da soberania nacional por *factos revolucionários*, nos quais se não descobre o menor intento de delegação, está cheia a História, que nos fala também das glorificações desses factos entoadas pelos que blasonavam de espírito revolucionário.

Sabido isto, como antecedente da solução a dar ao problema enunciado na pergunta que fizemos, interessa também deixar assente que a Revolução, mesmo na pura doutrina de Rousseau, nega à multidão, por ela equiparada à Nação, a faculdade de exercer a soberania.

Não há razão alguma para limitar a soberania à legislação, nem, portanto, para considerar o *governo* como função alheia à actividade soberana. Dominado pela realidade, no entanto, Rousseau separa da soberania a função executiva, fraqueza doutrinária que justifica pelas seguintes palavras: «Compreende-se fàcilmente, pelos princípios estabelecidos, que o poder executivo não pode pertencer à gene-

ralidade, como legisladora ou soberana... A força pública precisa, pois, de um agente próprio que a congregue e ponha em acção, segundo as directrizes da vontade geral, e sirva para a comunicação entre o Estado e o soberano... Chamo, pois, *governo* ou suprema administração ao legítimo exercício do poder executivo, e príncipe ou magistrado ao homem ou corpo colectivo encarregado dessa administração». [1] Na pura doutrina de Rousseau, é a *eleição* o meio normal de designação dos príncipes ou magistrados; na doutrina revolucionária, criada ao calor das necessidades sociais, serve também para a designação dos representantes.

Ora a *eleição,* embora o contrário tenham sustentado os corifeus da democracia, não supõe, em última análise, uma *delegação ou mandato* da Nação, nem mesmo da multidão, mas um *facto* que por si mesmo impõe a localização da autoridade soberana numa ou em várias pessoas físicas. Podem os doutrinários da Revolução não o querer ver assim; mas isso não impede que assim seja. Este foi mais um dos embustes revolucionários que não resistiram aos embates da crítica política. A eleição, com efeito, se não é uma operação de dementados, postula a

---

[1] Jean Jacques Rousseau. — *Contrato social,* Livro III, cap. I.

superioridade do que é eleito em relação ao que o não é. A afirmação não perde a sua força pelo facto de a superioridade poder ser de natureza muito diversa. Um homem — quando se trata da eleição de seres racionais — poderá ser superior a outros, se considerarmos uma acção e um fim determinados, e inferior, se forem diferentes a acção e o fim em vista. Mas a eleição — para que seja coisa humana — há-de ter sempre por motivo um aspecto, um hábito, uma qualidade, ou um conjunto de aspectos, hábitos ou qualidades que, por serem superiores na pessoa eleita, decidem a inclinação da vontade.

Quando a eleição, pois, incide sobre a designação da pessoa ou das pessoas físicas que hão-de exercer *directamente* a soberania nacional, não se procura mais do que a integração desta nas mesmas pessoas mediante um facto que é, em última análise, o das *condições pessoais do eleito*. Este facto determina-a; e se a determina, a eleição será puramente *o meio de designação* da pessoa *apta para assumir a localização da soberania* e de modo algum o de a delegar. A soberania chegaria a essa pessoa, na própria hipótese da doutrina, não por delegação, mas pelo *facto da dignidade da mesma pessoa*.

Rousseau não sustentou outra coisa, embora imaginasse o contrário. Ao comparar o Governo monárquico com o republicano, diz o seguinte, que

hoje, à luz dos acontecimentos posteriores à sua época, tem um aspecto cómico e só pode provocar sorrisos de zombaria ou gargalhadas de sarcasmo: «Um defeito essencial e inevitável do Governo monárquico, que o fará sempre inferior ao republicano, é que neste a voz pública não eleva quase nunca aos primeiros lugares senão homens notáveis e capazes, que os enchem de prestígio; ao passo que os que chegam a eles nas monarquias não passam, a maior parte das vezes, de enredadores, velhaquetes e intrigantes... *O povo engana-se muito menos nesta eleição* do que o príncipe; o homem de verdadeiro mérito é quase tão raro num ministério monárquico *como o é um mentecapto à frente de um Governo republicano*». [1]

Levar-nos-ia muito longe averiguar se assim acontece ou não na prática. É aliás desnecessário investigá-lo depois de dois séculos de experiência e da conhecida e cáustica frase de Clemenceau: «Voto pelo mais imbecil». Seja como for, a localização da soberania — mesmo na doutrina revolucionária examinada nos seus fundamentos mais sólidos e não apreciada pelo que dizem os seus sicofantas — produz-se por um *facto* e não por um acto de *delegação*.

---

(1) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, Livro III, cap. VI.

É inútil protestar contra esta afirmação. O que os partidários da soberania popular deitam fora pela janela, entra-lhes depois pela porta. Na prática localizam a soberania — e gabam-se disso, aliás, diante dos basbaques que os escutam — exactamente como o faz (e se verá seguidamente) a doutrina católica: por um *facto* alheio totalmente a qualquer sentido de delegação e até, não poucas vezes, à ordem social. Há, contudo, esta enorme inferioridade para a doutrina revolucionária, mesmo no ponto em que ela, efémera e involuntàriamente, coincide com a católica: o meio de eleição, único aceito pela doutrina revolucionária como caminho para o *facto localizador*, e que será legítimo, como tal, se nele se verificarem determinadas circunstâncias, é sòmente um dos que podem ter esse carácter e não é, por sinal, o mais frequente. Uma nação, como dissemos, é, com efeito, um produto histórico e não se compreende que ela esteja formada sem que a soberania, *històricamente*, se tenha localizado, pois já se provou que a autoridade é essencial a toda a sociedade. O facto pelo qual a soberania nacional se localiza numa pessoa física deve ser, pois, coetâneo dos factos que deram origem à Nação, isto é, tão histórico como eles ([1]). Mesmo que a transcendência

---

([1]) Suárez — *Tratado das leis*, Livro III, cap. II.

política da eleição se reduza aos limites marcados, ela não será portanto, filosòficamente, meio de localizar a soberania senão quando, ao largo da evolução das sociedades, não existam outros factos que tenham a virtude de localizá-la numa ou em várias pessoas físicas. A gloriosa história espanhola dá ao mundo, no compromisso de Caspe, um exemplo desse carácter subsidiário da eleição.

Afirmemo-lo resolutamente, depois do exposto. Se a Nação é soberana e não pode exercer a soberania por si mesma nem tão-pouco delegá-la numa pessoa física, só por um facto transcendente que constitua esta pessoa em órgão social poderá a soberania ser exercida. Os actos que a pessoa individual realize transmitem-se à Nação, porque ela é o órgão desta. Todas as concepções que se elaborem fora da indicada pressupõem na sociedade política condições que lhe são gratuitamente outorgadas à imagem do homem. Por isso não têm carácter científico, mas são o produto da mera projecção do ser humano sobre a realidade social, fenómeno que é próprio das primitivas civilizações.

À Igreja Católica deve a Humanidade a zelosa conservação deste tesouro doutrinário — como a de tantos outros — através do tempo e dos povos desvairados pelo veneno revolucionário. Hoje parece impossível que a quimera da delegação da soberania

tenha alguma vez tido adeptos; mas ao examinar as circunstâncias das épocas em que ela se formulava como verdade evidente e até no santuário se infiltrava, mal se compreende como a Igreja pôde atravessar a tormenta de barbárie para continuar doutrinando os homens sobre o transcendental princípio. Magnìficamente, chegando à perfeição na precisão e aplicação dos vocábulos, Leão XIII, na encíclica *Diuturnum illud*, consagra-o mais uma vez. Pio X confirma-o na sua carta condenatória dessa seita que teria acabado com o sentido católico da autoridade e se denominava por antífrase «Le Sillon» e assim presta à sociedade civil um dos mais eminentes serviços no imenso rol dos que o Catolicismo tem prestado. «Convém notar aqui — diz o grande Pontífice — que os que tenham de presidir à república (no sentido de sociedade política) podem *em certos casos* ser eleitos pela vontade e a opinião da multidão sem que o contrarie a doutrina católica ou isso lhe repugne; mas com esta eleição *a multidão não confere os direitos do principado nem transmite o poder* (neque mandatur imperium): apenas *se estabelece quem o deverá exercer.*»

Dentro da doutrina católica admite-se a eleição pela multidão para a designação do Príncipe; mas não é esse o único meio de o designar, nem é sequer o normal. «Em certos casos» — diz o texto

transcrito. Não é preciso ponderar o que ele significa de excepcional ou pouco frequente. Embora um Príncipe, pois, seja designado por diversos meios, a sua legitimidade, se os meios são legítimos, não pode pôr-se em dúvida. As três palavras citadas salvaram a Humanidade da ignomínia. Sendo inerentes à eleição indignidades sem conta, se ela fosse o único meio de localização da autoridade, quase todos os que a exercem careceriam do prestígio moral indispensável para o seu exercício. Ora, seja qual for o canal, sempre o manancial da autoridade se mantém puro e limpo. Nenhum meio especìficamente humano transmite o poder. Qualquer que seja o meio pelo qual este se localiza numa pessoa física, ele não tem mais alcance do que o da sua fixação. A nação *exerce* por ela a soberania — de que Deus, seu autor, a dotou — como *por um órgão,* em virtude da composição orgânica que lhe é própria. O Príncipe, no mais amplo sentido da palavra, Rei ou Presidente da República, é apenas isso, mas é isso. Ou há-de ser órgão da soberania da Nação, ou não é nada. Não é o tutor da Nação, nem o senhor dela no sentido dominial, mas o seu órgão mais eminente. Essa deve ser a sua honra e nela está a sua razão de ser.

A esta concepção do Príncipe opõem-se dois erros que se contradizem: o que faz da Nação patri-

mónio do Príncipe na acepção privada da palavra; e o que vê no mesmo Príncipe um mero símbolo da unidade externa nacional, privando-o de todo o conteúdo de soberania. Veremos oportunamente em que sentido — puramente analógico e de relação — pode falar-se da Nação como património. Agora limitamo-nos ao seu estudo quanto ao sentido directo e corrente. Neste sentido, a Nação não é nem pode ser de ninguém fora do Criador da Natureza. Se, como dissemos, o Príncipe é um órgão — ainda que o mais eminente — da Nação, não é a Nação que está subordinada ao Príncipe, mas este é que é servidor da Nação. Isto independentemente do facto de a Nação não ser uma coisa, mas sim uma pessoa; só na hipótese da escravidão as pessoas se adscrevem ao património de outras. Por isso a Nação foi escrava quando *efectivamente* pertenceu ao Príncipe, caso em que este se converteu em tirano. É de justiça reconhecer, no entanto, que não foram tirânicas as monarquias que na Espanha se denominaram *patrimoniais*. A razão é óbvia. Os seus inimigos deram-lhes tal designação porque elas estavam afectadas de um erro que, todavia, tinha uma atenuante generosa. De facto os Reis medievais nunca julgaram que o Reino era propriedade e domínio seu; o que eles entendiam é que eram os pais do seu povo. Assim, ampliando as atribuições

régias muito mais do que lhes permitia a analogia, incorporaram na ordem política o que era privativo da familiar. A isso — e não a sentimentos reprováveis de um Príncipe tirânico — obedeceram as divisões do Reino pelos filhos do Rei, com esquecimento da sua condição pública.

Se constitui uma verdade elementar que a Nação não é património do Príncipe, entre uma e outro não há sòmente a relação que pode existir entre uma coisa e o seu símbolo. Sendo o Príncipe órgão da soberania que, pela eminência da sua função, não pode confundir-se com os das outras funções políticas, reduzi-lo a um mero símbolo é pecado que se paga com a desorientação na vida nacional. Príncipe, não tirano nem déspota; órgão e não símbolo — tal deve ser o coroamento de um Estado e, portanto, do Estado novo. Por isso o Príncipe digno de tal nome pode e deve dizer-se representante da Nação; e por isso também, para distinguir a respectiva forma de governo da sua deturpação, convém qualificá-la de «representativa». Se o não é, é ilegitima e por isso condenável [1].

Com o exposto fica suficientemente justificada — para o simples efeito desta controvérsia — a nossa

---

[1] Tratando-se de um ser racional, não há motivo para distinguir, como fazem certas escolas, entre *órgão* e *representante*.

doutrina sobre a localização da autoridade. Se por uma ou outra forma se concluiu que ela se produz, mesmo na tese revolucionária, não por um acto de delegação da Nação, mas por um *facto*, ainda que alheio a esta, com que direito poderão os nossos adversários exigir-nos a exibição de outra categoria de títulos de legitimidade das autoridades sociais? Mas para a verdade natural não é suficiente uma razão de congruência. Quem a segue é sempre levado a procurar o fundamento em que ela se apoia sòlidamente. Por este motivo vamos justificar a nossa doutrina em si mesma, prescindindo dos argumentos que a filosofia revolucionária, pródiga mas involuntàriamente, nos proporcionou.

No parágrafo do *Contrato social* em que Rousseau nos faz assistir ao nascimento — como fruto imediato do mesmo contrato — de um corpo moral e colectivo, pessoa pública formada pela união de todas as pessoas particulares dos contraentes, com a sua unidade, o seu *eu* comum, a sua vida e a sua vontade, afirma-se que esta pessoa pública tinha noutro tempo o nome de *cidade* e passou a ter depois o de *república* ou *corpo político*. Por que se deteve na cidade e não considerou as outras fases da evolução social? Se o tivesse feito, teria notado com toda a clareza, sem vacilação alguma, um dos factos que localizaram a soberania, històricamente,

numa pessoa física. Efectivamente uma cidade, como dissemos, não foi mais do que uma tribo fixada num território depois de abandonar o nomadismo. Na tribo, a autoridade social — que então era também política e soberana — localizava-se no patriarca. É que a tribo não era, como supôs Rousseau, um agregado de membros individuais, livremente unidos, sem que se verificasse em nenhum deles a superioridade própria da autoridade, mas uma sucessão de famílias procedentes do mesmo tronco. Quando da associação de várias cidades resultou a república, a representação política de cada cidade ficou encarnada no patriarca ou na pessoa que por factos entrelaçados lhe sucedera. Por consequência a localização da autoridade no novo corpo político teve como base, não a multidão das diversas cidades que se associavam, mas as suas autoridades sociais, legítimas representantes delas.

No processo social, porém, para descobrir a lei reguladora da localização da autoridade, pode e deve ascender-se ainda mais. Já se disse que a família, na evolução do seu ser, formou todas as sociedades políticas que se conheceram. Ora na base da família está o matrimónio, de que é requisito essencial a livre e mútua escolha dos esposos. Em nenhuma instituição social como nela se pode

estudar mais nìtidamente, pela própria simplicidade da sua constituição, o papel que a eleição desempenha. Quando faz a sua eleição, nenhum dos esposos transmite ao outro direito algum que afecte a sociedade conjugal ou a família, pela óbvia razão de que não o tinham anteriormente, nem mesmo o têm no momento da eleição, em que o varão não é esposo, nem esposa a mulher. Os direitos de ambos têm origem na Natureza quanto à ordem natural, no sacramento quanto à sobrenatural. A mútua escolha não fez mais do que dar-lhes forma, concretizá-los e fixá-los nas pessoas escolhidas.

Quanto à sociedade familiar, se os que forjaram novelas inspiradas em delírios imaginativos, tivessem em política feito história com apoio na filosofia, não teriam prescindido de um facto social de tanta transcendência como a *paternidade*. Ela aí está, à vista de todos, na evolução das sociedades humanas. Isto impõe-se de tal maneira que Rousseau não deixou de o notar, embora sem tirar qualquer consequência de ordem política. Recordemos e completemos o trecho já transcrito do mesmo autor sobre a autoridade familiar: «A mais antiga de todas as sociedades e a única natural é a família... *Uma vez livres os filhos da obediência que devem ao pai e o pai dos cuidados que deve aos filhos, todos recobram igualmente a independência*... A família é,

pois, se assim se quer, *o primeiro modelo das sociedades politicas: o chefe é a imagem do pai, o povo é a dos filhos»* ([1]).

Deixemos de lado o que há de extravagante e claramente erróneo nas frases reproduzidas. Salientemos apenas que para Rousseau a família é uma sociedade natural em que os filhos devem obediência ao pai e o pai cuidados aos filhos. Conclui-se, portanto, que a autoridade familiar está localizada no pai e que a localização foi produzida pelo *facto da paternidade* e não por delegação, que de modo algum se admitiria. E não se esqueça que na primeira família se alcançava, como hoje em a Nação, o destino temporal humano e que, por conseguinte, a autoridade paterna era uma autoridade soberana. Não se esqueça também que toda a ordem social surgiu da evolução da família.

Porque Rousseau o esqueceu, foi o mundo atormentado. Se ao ser tentado pelo embuste do pacto social, ele tivesse imaginado os chefes de família ou de tribo a pactuar e não os indivíduos isolados e totalmente independentes, não prosseguiria nas suas lucubrações. Para chegar a ver o «soberano» nos «particulares que o compõem», teve

---

([1]) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, Livro I, cap. II.

Rousseau que prescindir de factos tão universais como o matrimónio e a paternidade — os primeiros que concretizaram e localizaram a autoridade — e que partir do princípio de que os contraentes do pacto surgiram da terra como vegetações espontâneas.

CAPÍTULO II

FORMAS DE GOVERNO

A localização da autoridade soberana não exige fundamentalmente outras condições além das seguintes: que se realize em sujeitos que tenham em si mesmos o princípio de actividade; e que obedeça a um facto de suficiente transcendência para que eles constituam um órgão da Nação e procedam portanto em nome dela. As formas de o conseguir, quaisquer que elas sejam, serão, pois, legítimas. Monarquia ou República, desde que sejam *nacionais* — no total sentido da palavra, claramente determinado no que atrás se escreveu —, poderão, por consequência, ter o sinal excelso e insubstituível da legitimidade. Isto, porém, não autoriza a

professar indiferença perante elas, mesmo na ordem abstracta; nem a tentar a nacionalização das que não tenham esse requisito essencial; nem a exigir a adesão de um cidadão a um regime político oposto aos princípios estabelecidos, sòmente porque é possível a legitimidade abstracta da sua forma. A simples enunciação do nosso pensamento seria suficiente — tão clara é a sua razão — para que todos concordassem com ele; mas, por desgraça, a matéria política é tão propícia a ser turvada pela paixão, que se torna indispensável desenvolvê-lo e fixá-lo nas suas consequências.

Dando como reproduzido o que dissemos na Introdução sobre a independência da matéria política, deve acrescentar-se que a legitimidade de uma forma de governo não é a mesma coisa que a sua perfeição. A perfeição ou a imperfeição das formas de governo são assuntos de carácter técnico; a sua legitimidade é de carácter jurídico e moral. Um dos aspectos (pois há mais do que um) da hipótese (que não chega à categoria de doutrina) da indiferença das formas de governo é a confusão entre o técnico e o jurídico e moral. Alargar ao técnico-político conclusões adoptadas no moral ou religioso dentro do ponto de vista que lhe é próprio, é ludibriar os cidadãos e é também um abuso irreverente em relação às autoridades eclesiásticas.

Efectivamente, deve reconhecer-se que a Igreja, ao declarar a sua indiferença pelas formas de governo, a reduz claramente àquilo que, nestas, vai além da sua órbita jurisdicional. A sua atitude não é pròpriamente de indiferença, mas sim de inibição. Quando Leão XIII, nas Encíclicas *Diuturnum illud, Libertas* e *Sapientiae christianae*, diz que «não há razões para que a Igreja não aprove o governo de um ou vários», logo acrescenta esta restrição: «sempre que seja justo e tenda para o bem comum». E na Encíclica *Au milieu* reconhece aos cidadãos o direito de preferirem determinado regime político a outro. «De facto — diz — o Poder público não se encontra em toda a parte sob a mesma forma. Cada Estado tem a sua, que provém do conjunto de circunstâncias históricas ou nacionais, mas sempre humanas, que fazem surgir numa nação as suas leis tradicionais e mesmo fundamentais, pelas quais *se determina* certa forma particular de governo, certa base de transmissão de poderes.» Como podia ser indiferente para os súbditos de uma nação uma forma de governo proveniente de um conjunto de circunstâncias históricas ou nacionais que fizeram surgir as suas leis tradicionais e mesmo fundamentais e *determinada* por elas?

Impõe-se por isso o estudo dos requisitos de ordem técnica indispensáveis à perfeição das formas

de governo, a fim de se comparar depois Monarquia e República como formas de localização da autoridade soberana de uma nação. É claro que, se esta goza de *unidade,* una há-de ser também a autoridade nacional; que, sendo soberana por definição, também a autoridade deve ser *independente;* que, se ela continua no tempo, deve a autoridade ter o requisito da *continuidade;* que, se é soberana mas não absoluta, deverá determinar-se de alguma forma a sua *limitação;* que a autoridade, se é requisito essencial da nação, deve harmonizar-se com o *interesse* desta; e finalmente que, se é missão da autoridade dirigir os súbditos nacionais, deve no seu exercício mostrar-se *capacitada* para o fazer.

Arbitrária e gratuitamente, a Revolução comprouve-se em adornar com toda a espécie de perfeições a forma de governo da sua predilecção e que, fora de qualquer indiferença doutrinal, adoptou como sua: a República. Já no capítulo anterior, embora para outro efeito, se transcreveram as palavras de Rousseau que marcaram a trajectória da Revolução nesta matéria.

A experiência mostrou como eram quiméricas as suas especulações. A instauração nas sociedades políticas da forma republicana trouxe consigo, entre grandes males, este bem decisivo: que tenha passado para o domínio comum a nostálgica lamentação de

que «a República era bela no tempo do Império». Tornou-se tangível e indiscutível que nos sistemas políticos emanados da Revolução o Poder é *vário, dependente, descontínuo, irresponsável, desprezador do interesse nacional* e *incompetente*. Foi-se mais longe: comparadas as Repúblicas mais elogiadas pela pureza das suas origens democráticas com Monarquias consideradas decadentes, estas suportaram a comparação com vantagem não pequena.

Não podia deixar de ser assim. Os vícios que corroem os sistemas políticos revolucionários não são acidentes a corrigir, mas manifestações de enfermidades constitucionais. O Poder é *vário* nesses sistemas não só porque uma concepção que eleva as funções a Poderes não tem maneira de os harmonizar numa unidade, mas também porque, abrindo-se o acesso ao Poder a todos os organismos que pretendem assenhorear-se dele, era forçoso que se opusessem uns aos outros em intermináveis lutas intestinas; é *dependente* porque, nascido dos partidos políticos, necessàriamente lhes estará sujeito; é *descontínuo*, porque não há continuidade nos que intervêm nele; é *irresponsável* porque, sendo órgão do partido vencedor, este o ampara com toda a sua avidez de domínio contra as mais fundadas acusações; não pode representar o *interesse geral*, porque

representa em primeiro lugar o da facção que dele se apoderou; é *incompetente,* porque nenhuma razão de competência inspirou a sua localização, tendo a sua incompetência passado já a lugar comum diante do espectáculo dos hierofantes da Democracia a investigar febrilmente os meios com que dotar os seus Poderes de competência nas decisões e de eficácia na acção. O tempo deu uma resposta categórica à inquieta pergunta de Lincoln: «Haverá fatalmente um elemento de debilidade na natureza de qualquer República?»

Não foi sòmente uma concepção mística e religiosa do mundo que sugeriu aos filósofos e teólogos espanhóis as suas preferências pela forma monárquica; foi também a percepção da realidade concreta de uma nação. Se nesta havia unidade pelo seu fim e pelos meios que impunha a consecução do mesmo fim, o órgão da sua representação, o que encarnasse a unidade da soberania, *uno* devia ser também. E um homem que, na qualidade de órgão da soberania de uma nação, a representa pela sua unidade física, constitui precisamente a forma monárquica de governo com carácter representativo. Esta unidade física, evidentemente, é necessária mas não suficiente. Os ataques de que a Monarquia foi alvo com mais frequência deveram-se ao facto de ela não possuir — por lhos terem

deturpado —, fora dessa unidade, os restantes requisitos do Poder.

A Monarquia na sua plena realização — isto é, a Monarquia tradicional hereditária — tem a característica da independência. O Rei não deve a sua designação a qualquer oligarquia nem a plebiscito algum; é Rei devido a uma lei fundamental da Nação que designa pelo sangue e não por eleição o que deve ser coroado. Ele é, por consequência, na origem da sua instituição, independente de oligarquias, partidos ou classes; independente de tudo, afinal, menos de alguma coisa de abstracto que os mortos criaram: a lei. Dizer que é defeito próprio da Monarquia a possibilidade de o Rei depender — como homem que é — de favoritos, validos ou cortesãs, é achacar à instituição o que é pecado da Humanidade. A História da República francesa, apesar da sua brevidade, oferece-nos exemplos da mesma dependência nos seus Presidentes. Não se pode considerar vício constitucional da Monarquia o que é humano defeito em qualquer forma de governo. Assim examinada, vê-se que nas Monarquias a dependência do Poder público é *anti-constitucional;* ao passo que nas Repúblicas é *constitucional.*

A mesma razão que é a fonte da independência do Monarca — a lei da herança — é também a da sua continuidade. Esta virtude da Monarquia é tão

notória que ninguém a nega. Os adversários da Monarquia limitam-se a opor-lhe a contingência do nascimento. Pela hereditariedade — dizem eles — a Nação depende a todo o momento de um acaso. Mesmo na hipótese de uma dinastia criada por um Príncipe de grandes dotes intelectuais — acrescenta-se — os seus sucessores podem ser perversos ou imbecis. É facto que o podem ser; mas não se deve julgar a Monarquia mutilando-a ou considerando incompletamente a acção que se exerce no governo do Estado. A Monarquia não é só o Rei, mas o conjunto de instituições que o rodeiam, entre as quais se encontram as que corrigem o acaso e não raro o suprimem. E na eleição não há acaso? Proclamou-o Renan e a experiência posterior comprovou-o e mostrou serem verdadeiras as razões em que ele se apoiava. Já vimos [1] que as afirmações de Rousseau acerca das designações por eleição são verdadeiros disparates e não têm qualquer fundamento. A paixão e o interesse de partido na eleição impelem os eleitores — salvo raras excepções, quando a gravidade das circunstâncias reduz uma e outro ao silêncio, — a votar «pelo mais imbecil», na frase já citada de Clemenceau.

Em nenhum regime político (desde que não seja

---

[1] Capítulo anterior.

ilógico) se admite que o poder supremo por definição seja sujeito a responsabilidade. De contrário, haveria em a Nação um órgão encarregado de a exigir, o qual seria, então, o soberano. A inviolabilidade parlamentar é a mais clara manifestação da irresponsabilidade nos regimes revolucionários. O Parlamento, no qual se considere delegada a soberania nacional, é, por essa inviolabilidade, irresponsável, ainda que não seja o soberano mas o delegado deste. Que o Poder soberano, porém, não esteja sujeito a responsabilidade exigível por outro órgão da Nação é coisa diferente de que ele não seja responsável. Tão absurda como a noção de responsabilidade exigível é a da irresponsabilidade. Não há outra solução para a antinomia aparente do que, embora afirmando a responsabilidade, entregar a sanção a inevitáveis reacções históricas e morais. Isto não equivale em última análise à irresponsabilidade, mas, pelo contrário, implica efeitos contrários a ela. Os mais poderosos estímulos da paternidade e da própria conveniência antecipam-se ao julgamento e à sanção dos actos do Monarca, o qual não pode pôr em dúvida que, embora se furte às suas consequências, elas recairão um dia inexoràvelmente sobre os seus sucessores.

A virtude é o móbil mais sublime dos actos humanos e por isso em nenhum homem devia faltar: Rei ou Presidente da República, autoridade ou

súbdito. Se é o mais sublime, não é, porém, o mais frequente. As instituições sociais — que requerem a virtude — não podem basear-se no exercício heróico desta, nem sequer na sua inspiração normal sobre os homens que agem como órgãos das mesmas instituições. Uma instintuição baseada na hipótese da bondade natural do homem daria origem a tremendas catástrofes. Montesquieu condenou à morte a forma republicana desde o momento em que — segundo Jean Jacques Rousseau — «considerou a virtude como base da República» ([1]), pois não a exigia como condição genérica de qualquer instituição humana, mas como condição específica da República, de modo que este regime não podia subsistir sem ela. «O Monarca — diz — que por maus conselhos ou por negligência deixa de fazer executar as leis, pode fàcilmente remediar o mal mudando de conselho ou corrigindo-se da sua própria negligência. Mas quando num Governo popular as leis perdem a sua força, como isto só pode provir da corrupção da República, o Estado está perdido» ([2]). Prescindindo de uma ou outra palavra totalmente incongruente, o certo é que, se o princí-

---

([1]) Jean Jacques Rousseau. — *Contrato social*, Livro III, cap. IV.

([2]) Montesquieu — *O espírito das leis*, Livro III, art. III.

pio da República é a virtude, sem a qual não tem remédio a fraqueza ou a falta de aplicação das leis, e nas Monarquias, pelo contrário, se corrige fàcilmente a negligência legislativa, temos de concluir que falta às Repúblicas força própria de conservação, da qual as Monarquias estão maravilhosamente dotadas.

Nas Monarquias, além disso, o estímulo inegável do interesse privado orienta-se com proveito para o interesse geral. Jaurès — que não pôde desconhecer tal facto — chamou a essa tendência «o inteligente egoísmo dos reis». Maurras não o contestou e antes o considerou fundamento da ordem monárquica. Este pensamento precisou-o Tauxier nos seguintes termos: «A Monarquia é uma instituição que faz dos interesses públicos os interesses pessoais e particulares de um homem.» Antes desses autores, porém — quase sete séculos antes, para vergonha de muitos católicos que o esqueceram ou nunca o souberam —, a verdade tinha sido percebida por Santo Tomás, que a consignou nestas palavras: «Os Reis e os Príncipes devem ser estimulados a bem governar pela previsão do bem pessoal e das vantagens que daí lhes advêm. Acontece o contrário aos que governam tirânicamente» ([1]). Só neste

([1]) Santo Tomás de Aquino — *De regimine principum*, Livro I, cap. X.

sentido pode qualificar-se de *patrimonial* a Monarquia [1].

Isto não quer dizer que os príncipes com os seus actos tenham em vista inevitàvelmente o seu bem próprio e que, portanto, procurem sempre o bem comum. O que quer dizer — e o que se diz — é que há na instituição monárquica esta admirável faceta da harmonia — que lhe é exclusiva — entre o interesse público e o particular interesse do Rei. Um chefe de Estado não hereditário sente o conflito entre o seu interesse e o da Nação; um Monarca, se prejudica o interesse público, atenta directamente contra o interesse pessoal, que, tarde ou cedo, se sentirá ferido. A instituição monárquica, em última análise — e isso é o que importa —, facilita, por natureza, a acção do Poder público e afasta do seu caminho os obstáculos que nas outras formas de governo se acumulam, pela própria natureza delas. A explicação desse facto está no que já mostrámos ser o fundamento das características de independência, continuidade e responsabilidade do Poder público nas Monarquias: a lei da hereditariedade. Desde o momento em que o mecanismo da instituição entrelaça as acções particulares do Monarca com as suas acções representativas de órgão da

---

[1] Capítulo I da Terceira parte.

soberania e que é consequência da estreita união entre ambas que as responsabilidades provenientes da lesão do interesse público se efectivem no interesse particular, o interesse da Nação harmoniza-se normalmente com o particular da pessoa que hereditàriamente encarna a soberania.

Estas não são, porém, as únicas virtudes da hereditariedade. Há nela uma modalidade mais fecunda que a da sucessão por morte. É a criada em vida pelo ambiente familiar, que é também profissional. Este, assimilado suavemente pelos filhos, habitua-os à compreensão dos actos com o carácter indicado, facilita-lhes o uso da linguagem adequada, prepara-os para a adquisição das noções de ordem técnica, desperta neles sentimentos e vocações que de outro modo passariam despercebidos e orienta a sua actividade em sentido idêntico à dos seus progenitores. Já no ponto de partida esta herança oferece um enorme caudal de vantagens, que aumenta com a especialização de uma educação tradicional depurada através do tempo e que se aperfeiçoa cada vez mais com o decorrer dos dias. Assim, desde o berço, os Príncipes aprendem o *ofício de Rei* em condições que não se verificam na aprendizagem do ofício de homem algum.

Consignando isto, deveremos repetir o que já dissemos sobre outras circunstâncias da forma monár-

quica: não se afirma que os Príncipes beneficiem fatalmente ou como por arte taumatúrgica das excelências que oferece a referida forma de governo, mas que elas existem na instituição *como próprias* e não se verificam noutros regimes políticos. Assim, a Monarquia tem em si mesma meios para corrigir o acaso de nascimento, ainda reforçados com as instituições consultivas que funcionam junto do Rei, os quais, como se verá oportunamente, são pedras angulares do Estado monárquico. A *competência* atribuída ao Rei não é idolátrica adulação, como a *incompetência* das democracias — hoje reconhecida até pelos seus corifeus — não é calúnia dos seus adversários. Supor *pessoal* a competência dos Reis, simplesmente porque são Reis,é abominável feiticismo. O Poder nas Monarquias que na prática seguem as suas leis é *competente* graças à preparação hereditária dos Príncipes e às instituições complementares que, tal como o cérebro no homem, elaboram o pensamento social; e não o é nas democracias, porque estas carecem de preparação e de Conselhos. E não se diga que estes também nelas podem existir, porque para isso elas se negariam a si mesmas. Toda a instituição democrática tem de dever a sua origem à eleição, isto é, à massa e ao voto dos partidos, *incompetentes* por definição na ordem jurídica, profissional ou técnica e muito especialmente na *verda-*

deiramente política. A evidência na matéria impõe-se com tal vigor que, perante o facto, só a lamentação surge da boca de preeminentes democratas. Gaston Jèze — cujo fervor é insuspeito — exprimiu o resultado da triste experiência por estas palavras: «Seria preciso fechar os olhos para não ver que as assembleias eleitorais não elegem os mais inteligentes, os mais honrados, os mais zelosos pela coisa pública. *Nenhuma reforma eleitoral é capaz de fazer neste assunto qualquer mudança importante. Não tenhamos ilusões a tal respeito.*»

As formas de governo concretamente aplicadas às nações e consideradas no seu conjunto orgânico têm a denominação de Estado. Como soberania e autoridade são características nacionais, a sua localização faz do Estado sede da soberania da Nação e não uma entidade soberana com soberania própria. A Nação não existe para o Estado, mas o Estado para a Nação. Por outras palavras, o Estado, na ordem dos princípios, deve ser nacional. Dito isto, desaparecem as confusões suscitadas à volta do Estado por causa da soberania. O Estado pode considerar-se soberano na medida em que está nele o órgão da soberania, mas não como sujeito desta. A doutrina das nacionalidades, em que se apoiaram os nacionalismos separatistas ou revolucionários, não é falsa em si mas nas suas aplicações.

Para o exercício de um direito, não é suficiente a faculdade natural; é indispensável um conjunto de factos legítimos que concretizem o direito meramente abstracto outorgado pela Natureza. Dentro da ordem natural, estes factos, em matéria de nacionalidade, são dois: igualdade de espírito e superioridade legítima no organismo que há-de constituir o Estado nacional, em relação aos que são próprios dos Estados parciais. Diremos algumas palavras sobre esta matéria tão interessante.

As sociedades que se constituíram em virtude do fraccionamento da sociedade humana universal, puderam no decorrer dos tempos, com a verificação de factos associativos que foram estímulo eficaz do instinto de sociabilidade natural, ser informadas por espíritos sociais que deram a cada uma a classificação correspondente ao respectivo sinal. As que tivessem o mesmo sinal coincidiriam no que era fundamental para uma Nação e por isso constituíam fragmentos da que fosse chamada a reuni-las naturalmente dentro de si. A doutrina das nacionalidades — nome dado a cada uma dessas sociedades de idêntico espírito nacional — não erra, como se vê, ao preconizar a união delas na sociedade nacional governada por um só Estado; peca, porém, ao impor violenta ou anti-jurìdicamente como Estado nacional o de uma das nacionalidades em prejuízo

dos restantes, ou um organismo a que nenhum facto transcendente tenha conferido superioridade.

Depreende-se daqui — o que refuta por si só o outro aspecto da doutrina das nacionalidades — que não deve confundir-se a ideia de nacionalidade com a de Nação [1], pois o facto de uma sociedade estar concretamente dotada de um espírito nacional *não lhe dá direito a constituir-se Nação por si só,* rompendo os vínculos sociais que a unem às restantes do mesmo espírito, com as quais precisamente a constituía.

Se a forma de governo ou o Estado deve ser nacional, também a sua Constituição não pode deixar de o ser. A Revolução, que invocou o antecedente quando assim aprouve aos seus fins, esqueceu-o depois por completo. Pior ainda: negou-o na vida pública. As Constituições revolucionárias foram elaboradas sem conhecimento das nações que deviam reger, às quais se impuseram depois violentamente. Está aí a origem da tragédia do mundo. A lei escrita não corresponde à tradicional, que, segundo vimos, constituía internamente as sociedades políticas. Cánovas del Castillo, insuspeito na matéria,

---

[1] Prat de la Riba, na sua obra *La nacionalidad catalana* (pág. 52), vê-se obrigado a reconhecê-lo, ainda que as suas afirmações seguintes dêem a impressão de que o negou e refutou.

viu o mal, embora o agravasse apadrinhando uma Constituição anti-nacional. São dele estas notabilíssimas palavras, em que se perfilha o pensamento tradicional sobre a existência de Constituições internas nacionais, anteriores às escritas: «Quem quer que dissesse ou diga que as nações têm sempre uma Constituição interna *anterior ou superior aos textos escritos*, que a experiência mostra quão fàcilmente desaparecem... disse ou diz uma verdade tão certa e tão clara que é difícil contestá-la racionalmente... Pode, pois, afirmar-se alto e bom som *que é aquele regime, anterior e superior entre nós a todo o texto escrito»* (1).

A Espanha tem uma dupla felicidade no meio das suas ingentes dores actuais. Possui o plano do Estado novo. A sua Constituição interna postula sem dúvida alguma, como forma nacional de governo, a Monarquia representativa. A Ciência mostra que esta é a mais perfeita de todas as políticas. Os próprios adversários são obrigados a reconhecê-lo. Eis o testemunho de Poincaré: «Nos países monárquicos — escreveu ele — ainda o Rei pode, sem dúvida, aparecer ao seu povo como a pura imagem da sua pátria. Numa República, um Presidente eleito não

(1) Preâmbulo do Real decreto de 3 de Dezembro de 1875, convocatório das primeiras Cortes da Restauração.

é mais do que um homem político que, saído ontem da multidão confusa, a ela voltará amanhã» ([1]). Não é possível hesitar. Não há mais a fazer do que pôr em acção o plano para que o Estado bom seja o Estado novo. Ninguém nem razão alguma pode levar os nacionais a aderir a um Estado anti-nacional ou a conceder um prazo para que ele se nacionalize.

([1]) Poincaré — *Au service de la France. L'Union sacrée*, vol. IV, pág. 121.

CAPÍTULO III

FUNÇÕES DA SOBERANIA

O carácter soberano da Nação, como se disse ([1]), não dá origem às funções nacionais: apenas as qualifica de soberanas. Ser soberana uma função, por pertencer a uma sociedade que também o é, não quer nem pode dizer que essa função seja um Poder soberano. O Poder, que não é mais do que a autoridade em acção, deve ser único, por necessidade, como o sujeito a que pertence e como a autoridade que ele põe em acção. Se numa nação há três funções, não quer isso dizer que haja três Poderes soberanos. O aspecto de soberania da fun-

([1]) Capítulo III da Segunda parte.

ção não provém desta, mas sim da Nação. A empolada estultícia do século XVIII não só não compreendeu estas verdades simplicíssimas como elevou a doutrina o que as contrariava. Não a deteve a consideração de que a existência de três poderes soberanos implicava a de três autoridades também soberanas e, portanto, a de três sociedades diferentes num agregado que por definição se considerava único.

O que Montesquieu tinha preconizado era tão evidentemente contraditório que havia de ser modificado pelos próprios defensores do regime por antífrase chamado constitucional. Se numa sociedade houvesse três poderes independentes entre si, a unidade social, já atingida pelo simples facto da existência desses poderes, seria feita em pedaços na hipótese de conflito entre eles, decerto mais frequente que a da harmonia. E Benjamin Constant acrescentou um quarto poder — o moderador — encarregado de solucionar as divergências entre os outros três. É claro que esse quarto poder seria afinal o soberano, se julgasse os actos dos outros, resolvesse sobre eles e impusesse as suas decisões. Salvava-se o senso comum, mas abria-se profunda brecha no constitucionalismo, a qual se procurou tapar arbitràriamente: o Poder moderador exerceria as suas funções através do executivo. Este, portanto, ficou juiz e parte ao mesmo tempo. «A questão

ficava como dantes — diz Mella ([1]) — ; o progresso parlamentar não consentia mais. Todos os trabalhos posteriores, se modificaram a técnica, deixaram idêntica a substância.»

Rousseau expôs nos seguintes termos o que pensava sobre o assunto: «Toda a acção livre tem duas causas que se juntam para produzi-la: uma, moral, é a vontade que determina o acto; outra, física, o poder que a executa... No corpo político há as mesmas determinantes. Também nele se distinguem a força e a vontade, esta com a designação de *Poder legislativo*, aquela com a de *Poder executivo*. Não se faz ou não se deve fazer nada sem o concurso de ambos os poderes. Vimos que o Poder legislativo pertence ao povo e só a ele pode pertencer. É fácil ver, de harmonia com os princípios estabelecidos, que o Poder executivo, pelo contrário, não pode pertencer à vontade geral como legisladora ou soberana, pois o que lhe compete é a prática de actos particulares que não correspondem à lei nem, por conseguinte, ao soberano, cujos actos não podem ser senão leis.» ([2])

([1]) Juan Vazquez de Mella — *Obras completas*, Tomo II, pág. 9.

([2]) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, Livro III, cap. I.

Neste trecho, aparentemente claro e cheio de bom senso, não há senão confusão e arbitrariedade. Toda a acção livre tem três causas imediatas e não duas: a razão, a vontade e a potência locomotora. Mas a causa mediata, que Rousseau passa por alto, é uma só: a natureza humana, da qual não são mais do que faculdades a razão, a vontade e a potência locomotora. A natureza humana, como dissemos [1], é o princípio do juízo, da volição e do acto externo ou físico. Distinguir entre eles, pois são de tão diversa condição, é perfeitamente legítimo; mas não há nada mais absurdo do que considerá-los *totalmente* separados na vida. Do sujeito humano só um poder se manifesta pensando, querendo e agindo. Por isso — para continúar o seu paralelo —, Rousseau se vê forçado a falar do *corpo político* como sujeito do que denomina *Poder executivo* e *Poder legislativo;* mas em vez de concluir que um e outro pertencem ao soberano, denominação com a qual designaria também, na sua relação com os súbditos, o corpo político, atribui-lhe apenas o primeiro e nega-lhe clara e categòricamente o segundo.

A semelhança que Rousseau estabeleceu entre o corpo político e o homem — a qual, sob muitos

---

[1] Capítulo I da Primeira parte.

aspectos e dentro de certos limites, pode, como dissemos, considerar-se legítima — é um argumento contra a sua doutrina. Se o corpo político necessita, como o homem, de impulsos diversos para agir, por que não serão eles privativos do mesmo corpo político, como são exclusivos do homem os impulsos das acções humanas? Por que é que quem legisla como soberano não há-de executar o que legisla? E se não há semelhança entre a natureza do corpo político e a do homem, porquê deduzir analògicamente as condições de vida de uma sociedade das que são próprias de um ser de natureza diferente?

Tal analogia, logo falseada, entre o homem e o corpo político não consente sequer a identificação da vontade com o soberano. No homem, a vontade é *dele*, mas não é o homem. A vontade é uma potência do seu espírito, como os membros que executam as suas volições são órgãos do seu corpo, unido à alma substancialmente para formar a natureza humana. Não se pode dizer do homem que ele é a sua vontade. Se se permitisse tal liberdade, poderia dizer-se, anàlogamente, que é a sua potência locomotora.

A Democracia, consequentemente, mutilou a Nação que, segundo vimos, é o nome ortodoxo do *corpo político* ou *soberano* de Rousseau. Depois de declarar pomposamente a sua soberania, incide nesta

contradição monstruosa: adscreve-lhe o poder de legislar e nega-lhe o de executar. Para atribuí-lo a quem?

Procurando sair da embrulhada em que os seus delírios o enredaram, Rousseau meteu-se noutras maiores, se tal é possível. «Que é, pois, o Governo? — pergunta ele. Um corpo intermediário estabelecido entre os súbditos e o soberano para que se comuniquem mùtuamente, encarregado da execução das leis e da conservação da liberdade, tanto civil como política. Os membros deste corpo chamam-se magistrados ou *reis*, isto é, *governantes;* e o mesmo corpo, na sua totalidade, tem o nome de *príncipe*. Assim, os que pretendem que o acto pelo qual um povo se submete aos seus chefes não é um contrato, têm muita razão. Não é mais, absolutamente, que uma comissão, um emprego, no qual os referidos chefes, *como simples funcionários do soberano*, exercem em seu nome o Poder, de que ele os fez depositários, e que o mesmo soberano *pode limitar, modificar e recobrar quando lhe pareça*» [1].

Entenda quem puder o parágrafo transcrito. Se o soberano «não é formado senão pelos *particulares que o compõem*» [2], que necessidade há de um

---

(1) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, Livro III, Cap. I.

(2) Idem, idem, Livro I, Cap. VII.

corpo intermediário para que se comuniquem mùtuamente? Se, mesmo demonstrada essa necessidade, o Governo não é constituído senão por «simples delegados do soberano que exercem em seu nome o Poder», por que é que se disse «que o Poder executivo não pode pertencer à vontade geral como legisladora ou soberana, já que a este Poder executivo compete a prática de actos particulares que não correspondem à lei *nem, por conseguinte, ao soberano?*» Como pode o soberano «limitar, modificar e *recobrar quando lhe pareça*» um poder que não lhe compete? Donde procede, finalmente, esse «corpo intermediário» que é o Governo? Não emana do pacto porque, de contrário, seria tão soberano como o próprio soberano. E se o pacto é a única fonte de legitimidade das sociedades políticas ([1]), onde está a dos Governos nos regimes democráticos?

Assim fica posta a nu a incurável debilidade destes. Nos regimes democráticos, os Governos carecem de qualquer fundamento legítimo; são, simplesmente, corpos intrusos. Esses regimes não podem viver sem eles, mas tratam de os eliminar desde logo. Que ninguém perca tempo tentando fortalecer a autoridade governamental.

---

(1) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, Livro I, cap. I.

Um só poder na sociedade, com três funções diferentes, não quer dizer, por consequência, três poderes; mas também não significa um único órgão que desempenhe simultâneamente aquelas funções. Um Poder com três funções substancialmente distintas implica normalmente tantos órgãos como funções. Ao apreciar o problema da localização da soberania, concluímos que em toda a Nação há um órgão da autoridade soberana. Do que se disse agora depreende-se que devem existir igualmente um órgão legislativo, outro executivo e outro judicial, que recebem a soberania do único que a pode dar, — do que é o próprio órgão da soberania e personifica a Nação inteira. Eis por que se legisla, governa e julga em nome do Rei. Isto não quer dizer — e ninguém o disse — que o Rei legisle, governe e julgue pessoal e exclusivamente, mas que o poder de legislar, governar e julgar deriva, para os órgãos respectivos, da soberania localizada no Rei como representante da Nação.

Assim tem sentido o que o não tem no regime democrático. Os órgãos das funções legislativa, executiva e judicial de uma Nação devem ser independentes *entre si*. E porque as democracias se inspiravam em princípios opostos aos enunciados, compreende-se agora que essa independência — absoluta nas

suas prègações — nunca existiu nem poderá existir em cada função. Segundo Montesquieu, «quando o poder legislativo está unido ao executivo na mesma pessoa ou corpo, não há liberdade» ([1]). Estas palavras, embora fosse outra a intenção que as ditou, são a condenação de todos os regimes democráticos que no mundo tenham existido. A experiência, efectivamente, mostrou a impossibilidade na prática de em tais regimes agirem com independência uns dos outros os vários órgãos das funções públicas.

Na Itália, a Comissão instituída pelo Governo para estudar as reformas constitucionais escreveu o seguinte no seu notável relatório: «Em substância, só se reconhecia ao Parlamento a faculdade de resolver as crises. O Governo não era mais do que o seu instrumento. Tinha-se infiltrado a doutrina de que a preeminência (entre o Governo e o Parlamento) pertencia à Câmara dos Deputados... Por isso o parlamentarismo é a mais grave e perigosa degenerescência dos costumes políticos e constitui um desvio e uma usurpação de poder.» Na França, uma opinião autorizadíssima — por quem a emitiu e nas condições em que o fez — associou-se ao coro dos que reclamam a separação, no Estado liberal (que a fez dogmática), das funções legislativa e exe-

---

(1) Montesquieu — *O espírito das leis*, Livro XI, cap. VI.

cutiva. Poincaré preconizou, como norma para remediar o mal, «acabar com as hipertrofias do Parlamento, reduzi-lo à sua função genuína, separar claramente o Poder legislativo do executivo». Na Espanha, o Conde de Romanones, depois de definir o regime parlamentar como aquele «em que as Assembleias, além da função legislativa, têm a executiva, pois esta é exercida por uma representação do Parlamento e sem a confiança dele não pode existir», conclui terminantemente, sem reservas nem excepções: «nos Governos parlamentares tudo está perdido, porque *não pode existir neles essa divisão de poderes*» (1).

Na referida invasão de funções de um órgão do Estado pelo outro não está, porventura, o maior mal. O pior é que o órgão que exerce uma função que não lhe é própria acaba por desempenhar a sua defeituosamente. As razões são óbvias: em primeiro lugar, a perda do hábito que aperfeiçoa e facilita a operação; em segundo lugar, a adaptação à função que não é a sua. É assim que se observa nos regimes revolucionários que o órgão legislativo, quando invade o executivo, executa mal, mas legisla pior; e que o executivo, quando se sobrepõe ao legisla-

---

(1) Álvaro de Figueroa — *El régimen parlamentario* — cap. VIII.

tivo, legisla deploràvelmente, mas exerce a função executiva com incúria e negligência. À luz destas reflexões, os testemunhos aduzidos explicam de sobra o desconcerto e a esterilidade dos regimes parlamentares, mesmo considerando isoladamente cada um dos organismos que neles se chamam *poderes*. Apesar disso, não resisto a transcrever outro testemunho da Comissão presidencial italiana, que, por assim dizer, é a síntese de tudo quanto se expôs: «No regime parlamentar — lê-se no seu relatório — as Câmaras exercem atribuições próprias do poder executivo e substituem a Coroa negando-lhe o exercício da suprema função directiva e integrante, indispensável à coordenação harmónica dos poderes do Estado. E naturalmente, sob a pressão da necessidade criada pelas exigências parlamentares, são frequentes as intromissões do poder executivo no exercício do poder judicial.»

A experiência, concordante, geral e inequívoca, mostra que a infracção das leis peculiares aos regimes revolucionários deriva inevitàvelmente dos próprios princípios em que eles se baseiam, como se conclui dos textos citados. Se não há órgão de soberania independente e todos os *poderes* — como se diz em calão parlamentar — emanam do povo, este, através dos partidos políticos, que são os seus meios de acção, considerar-se-á soberano em

exercício, e portanto os partidos, reunidos no Parlamento, reivindicarão para si, depois das eleições, a soberania e consequentemente a subordinação do órgão executivo, o qual, por sua vez, tendo nas mãos a engrenagem da Administração pública e por ela os eleitores, aspirará a que o Parlamento se constitua sob a sua direcção e hegemonia, posto que o poder independente, segundo a doutrina parlamentar, não tenha que reconhecer superioridade no Parlamento. O enunciado da independência de funções nas democracias está, como se vê, em total contradição com os fundamentos doutrinários de que se pretendia derivá-la.

Mas não basta conhecer por uma primeira intuição proveniente da diversidade das funções públicas, a necessidade de que os seus órgãos procedam com mútua independência. A própria natureza mostra a indeclinável necessidade da sua acção separada. Vejamos o que sobre a matéria diz no relatório citado a Comissão presidencial italiana para a reforma constitucional: «O Estado precisa de continuidade e rapidez de acção nas relações internacionais, tanto, pelo menos, como nas da ordem interna. Esta necessidade é ainda mais sensível na vida moderna. A complexidade das relações internacionais, que têm múltiplas repercussões em todos os campos da nossa actividade, requer um governo

forte, livre, senhor de si, duradouro, qualidades que o parlamentarismo certamente não pode garantir. A coordenação das infinitas exigências do país, a formação da hierarquia em relação com a possibilidade da satisfação delas, a previsão da utilidade das que respeitem a remotos fins de ordem superior, pressupõem um governo acima dos partidos e que não seja minado continuamente pelas suas possíveis insídias... Quando surgem acontecimentos extraordinários, como uma guerra ou uma calamidade pública, reconhece-se que é embaraçosa ou supérflua a actividade do Parlamento. Na vida moderna dos Estados... os acontecimentos extraordinários são a realidade de todos os dias.»

Já no homem são coisas diversas a reflexão e a acção. Aquela exige tempo e sossego; esta, tensão espiritual e fisiológica e rapidez. Separa-as e distingue-as entre si o facto de os hábitos requeridos por cada uma delas serem totalmente diferentes. Sabe-se que sem hábitos, que aumentam de um modo incalculável as disposições naturais, o mundo marcharia com lentidão de tartaruga. Tanto para reflectir como para agir, o homem precisa de os acrescentar à sua natureza. Não é preciso demonstrar que o hábito do raciocínio é completamente diferente do da acção.

Mas o que mais distingue as operações próprias da acção e do raciocínio é a qualidade do que as

determina. Porque ambas são humanas, é inútil recordar que nelas devem participar conjuntamente os elementos da dupla natureza do homem, e que, por consequência, tanto pensar como agir exigem o concurso da alma e do corpo, da inteligência e do músculo. Mas também é notório que, na primeira função, a parte maior é do elemento espiritual, ao passo que na segunda é do organismo. Poderíamos dizer que a primeira é essencialmente interior e não tem de externa mais do que o indispensável para que seja operação humana; e que a segunda é predominantemente exterior e só tem de interna o necessário para que seja racional.

Não é de estranhar que as diferenças que se observam nas operações humanas que estamos analisando apareçam também nas operações análogas de uma sociedade política. Pelas suas circunstâncias, pelos hábitos que requerem e pelos impulsos de que nascem, legislar é coisa substancialmente distinta de executar. Além disso, é ainda maior nas sociedades políticas que no homem, pelo novo factor que nelas intervém, a diferença entre ambas as funções. O indivíduo, ao reflectir, delibera consigo mesmo e pode prescindir quase sempre de sugestões alheias. A deliberação própria das sociedades políticas, pelo contrário, impõe a discussão entre uma pluralidade de indivíduos e postula a inter-

venção de elementos públicos diferentes, que definam o que poderíamos chamar os princípios gerais da matéria em debate. Por outro lado, também é incontestável que não se pode dar satisfação aos requisitos próprios da função executiva quando esta é confiada a uma Câmara deliberativa. Devemos submeter-nos aos preceitos da Natureza. A função executiva, exercida por muitos, ou em que muitos intervenham, será sempre mal desempenhada. O mesmo se dirá da função legislativa entregue a um órgão apropriado para exercer a executiva. Ou estabelecer órgãos diferentes, como diferentes são as funções, ou resignar-se estùpidamente a ser mal governado.

Isso, porém, não exclui de modo algum que um órgão do Estado exerça fiscalização sobre os restantes. As gloriosas Cortes de Castela, de Aragão, de Catalunha e de Navarra fiscalizaram actos do Poder Real. Não eram senão a expressão das suas faculdades fiscalizadoras, acatadas pelos reis mais poderosos, os cadernos de agravos que apresentavam no início de cada período de sessões. É que há um verdadeiro abismo entre a fiscalização de actos de puro governo e a dos de execução das leis. É inadmissível que um organismo do Estado fiscalize outro *na matéria própria deste,* mas compreende-se perfeitamente que o fiscalize *no que é*

da sua competência. Se a do órgão legislativo é a lei, pode o mesmo órgão fiscalizar o executivo na aplicação que este, nos actos de governo, fizer das leis. Mas as suas faculdades fiscalizadoras acabam aí e não podem alargar-se aos actos que a previsão humana, seja qual for o regime político, é incapaz de enquadrar em moldes precisos.

Sabe-se que as circunstâncias, os hábitos e os impulsos que caracterizam a função judicial são totalmente diferentes dos hábitos, circunstâncias e impulsos próprios da legislativa e da executiva. As razões expostas para que estas fiquem independentes entre si são as mesmas que se podem invocar para que a função judicial seja independente delas. Além disso, há uma outra razão exclusiva da referida função judicial, que seria bastante para que houvesse tal independência. A ordem judicial diz respeito aos direitos *concretos,* que por natureza não podem reconhecer-se ao mesmo tempo — como os abstractos ou naturais — a todos os indivíduos que formem uma categoria social. Decidindo sobre eles, o juiz não só os concede, mas também, simultâneamente, afasta alguém do seu gozo, de harmonia com uma norma preestabelecida a que ele, juiz, deve ajustar-se com todo o rigor. Ainda mais: os direitos concretos debatem-se não nas mesmas circunstâncias e sob formas idênticas, mas em circunstâncias

muito diferentes e sob formas muito variadas. São condições de acerto na decisão uma constante aplicação da actividade à função e um estado de equilíbrio espiritual, tanto na esfera moral como na intelectual, que não deve ser perturbado.

Tais coisas não podem pedir-se à natureza humana sem lhe dar auxílio eficaz. Os heroismos poderão ser deveres de consciência para o indivíduo, mas não está certo que se tomem como fundamento (já o dissemos) de uma sociedade que é para todos e na qual os heróis são em pequeno número. Por isso a instituição deve socorrer a deficiência do homem. Por outras palavras: a instituição, *como consequência natural da organização*, deve oferecer aos seus membros estímulo para o estudo, serenidade de espírito para as decisões, amparo suficiente para que as consciências possam resistir a todas as pressões. Só então os que fraquejem serão fàcilmente eliminados. Não há cura possível sem um fundo são. Perante naturezas débeis, com focos de infecção, com heranças mórbidas, o que o médico pode fazer é pouco ou mesmo nada. O médico, ainda que se possa julgar a afirmação paradoxal, cura as naturezas sãs e não as que já estejam corrompidas. O órgão judicial deve ter, por consequência, características diferentes do legislativo e do executivo, e a sua estrutura deve ser um obstáculo às pressões de um e outro.

Estas funções da Soberania têm, por definição, os limites da própria acção soberana. Como a esta, enquadram-nas [1], em cima, a sociedade religiosa, e em baixo as personalidades sociais autárquicas, no que respeita às órbitas de jurisdição traçadas pelos seus fins respectivos. Detêm-se, pois, na matéria que estes delimitam. É claro também que não podem invadir-lhes os limites as sociedades que orgânicamente restringem as funções nacionais, donde se segue que tanto se infringe a lei natural em matéria social quando a nação se arroga funções que competem à Igreja ou às sociedades infra-soberanas, como quando reparte as que lhe são próprias pela Igreja e as referidas sociedades. Nem regalismo, nem a doutrina da «sujeição a ninguém nas coisas temporais»; nem centralismo, nem delegações do Poder.

Isto assente, deve recordar-se também, para evitar apreciações tão erróneas como prejudiciais, que a matéria própria da jurisdição de sociedades que são elementos da nacional não está fora da Nação, mas dentro dela, e diz respeito a sujeitos que são nacionais. Assim, estes são-no ao mesmo tempo de várias jurisdições, de modo que, se a Nação não deve invadir as alheias, não quer isso

---

[1] Capítulo V da Segunda parte.

dizer que não legisle, governe e julgue tendo por sujeitos os mesmos para os quais legislam, julgam e governam, nas respectivas matérias, a Igreja, a Região e o Município. As órbitas jurisdicionais das respectivas sociedades componentes da Nação ou conviventes com ela não se referem a territórios, mas a matérias, pelo que — segundo se antecipou e agora fica esclarecido — se o Município, pelos respectivos organismos municipais, tem o direito de legislar, governar e julgar em relação com o seu fim privativo, no Município e acima dele legislam, governam e julgam, pelo que respeita ao fim regional e ao humano destino, a Região e a Nação; e esta o mesmo fará na Região e acima da Região, em tudo quanto se refira ao fim temporal do homem.

CAPÍTULO IV

O REI

O Rei, como se disse, é o órgão da soberania. Recordá-lo é afirmar implìcitamente que a função que ele desempenha no Estado é própria e não alheia. A função da soberania, por consequência, deve ser exercida pelo Rei e só pelo Rei. As referendas ministeriais com o objectivo de validarem as decisões régias — e não com o de lhes dar autenticidade — são um verdadeiro contrassenso. «A soberania, para ser efectiva e não nominal — disse Mella —, exige que as suas funções não dependam da autorização de outrem, visto que, tendo por atributo a independência, se o seu exercício dependesse da

autorização de outra entidade, seria esta a soberana.» [1]

É um argumento sem réplica. Nem sequer o abala a possibilidade do absolutismo. Este não se evitaria com as referendas, mas ùnicamente seria transferido ou compartilhado. Se o Rei pode cair no absolutismo, não há razão alguma para que dele se livre o Ministro que referenda; e se se objecta que o perigo é maior no Rei que no Ministro, pode responder-se, sem que se dê a hipótese como provada, que ela seria admissível, talvez, numa Monarquia não representativa e não na que se estuda nesta obra. Assim, por exemplo, nas Monarquias parlamentares, em que a referenda é instituição essencial, não só é possível o absolutismo ministerial, mas também foi confessada e reconhecida a sua existência. São do Conde de Romanones as seguintes palavras: «Todo o poder dos monarcas absolutos ao estabelecer-se o regime representativo (o Conde assim denomina, com algum pudor, o regime *parlamentar)* e declarar-se a irresponsabilidade do Rei e a responsabilidade dos ministros, passou para estes, quer dizer, para o Poder executivo, que foi, como diz

---

(1) Juan Vázquez de Mella — *Obras completas*, tomo II, pág. 101.

Azcárate, *o herdeiro e sucessor do antigo poder real.*» [1]

Não podia deixar de ser assim, por muito que a Revolução enredasse o assunto. Para a Revolução, a soberania nacional é ilimitada, ao passo que para o Catolicismo é limitada [2]. O seu órgão, por consequência (embora esta se esconda), deverá ter, segundo a concepção revolucionária, faculdades absolutas, o que não sucede numa Monarquia cristã. O Monarca representativo move-se na própria área em que pode exercer-se a soberania nacional, determinada pelo fim da Nação, segundo a lei natural, o superior Poder espiritual da Igreja e as autarquias próprias das sociedades infra-soberanas. Estas limitações, segundo também dissemos, são orgânicas e não mecânicas; isto é, resultantes da própria constituição do Estado. Assim, o Rei encontra-as continuamente em acção contra as possíveis veleidades de abuso das suas faculdades de soberania.

Mas o Rei, numa Monarquia representativa, tem como complemento da sua personalidade o que já se apontou anteriormente [3]: a instituição dos Conselhos. Porque não se ocultou ao nosso espírito

---

[1] Álvaro de Figueroa — *El régimen parlamentario*, cap. IV.
[2] Capítulo V da Segunda parte.
[3] Capítulo II da Terceira parte.

nacional que os reis não podiam ser omniscientes nem impecáveis nas suas funções soberanas, ele encontrou em a natureza orgânica da sociedade o meio de suprir deficiências pessoais e reprimir inclinações tortuosas. Para esse efeito, criou órgãos de consulta nas decisões e na acção, que transmitiam ao Rei toda a ciência política que entesouravam e toda a experiência e rectidão de que eram dotados. Pela força que a Tradição lhes dera, a Constituição de 1812 retomou-os carinhosamente com as seguintes palavras expressivas dos seus fins: «Para dar ao Governo o carácter de estabilidade, prudência e sistema que se requer; para fazer que os negócios públicos sejam dirigidos por princípios fixos e conhecidos; e para proporcionar ao Estado a possibilidade de ser guiado, daqui em diante, por directrizes comuns e não por ideias isoladas dos secretários de Estado que, além de poderem ser erróneas, necessàriamente são variáveis, por causa da amovibilidade a que os ministros estão sujeitos, delineou-se um Conselho de Estado... que é o único Conselho do Rei, o qual ouvirá a sua opinião nos graves assuntos governativos, nomeadamente os de sancionar ou negar sanção às leis, declarar guerra e fazer Tratados.»

Ao génio nacional não bastou a criação de garantias tão eficazes contra os abusos de abso-

lutismo dos reis, aos quais, todavia, nunca foi usurpado o legítimo exercício pessoal das suas faculdades soberanas. Outra maravilhosa instituição, viva e activa, corrigia *a posteriori* as exorbitâncias régias no exercício da soberania. Refiro-me ao *Justiça de Aragão,* perfeita organização jurídica da *sobre-carta* da Navarra, do *pase-foral* das Províncias Vascongadas e, em geral, do *obedece-se, mas não se cumpre,* tradicional em toda a Espanha.

Quatro eram os *processos* com que o *Justiça* podia evitar os desaforos reais sem necessidade de negar pela referenda qualquer das funções próprias da soberania. Chamavam-se juízos de *apreensão*, de *inventário,* de *manifestação* e de *firmas de derecho* (juris-firma). Era fundamento da jurisdição do *Justiça* a força ou violência causada nos bens ou nas pessoas. Pelo primeiro dos processos, denominado *foral* por autonomásia, sequestravam-se os bens *sítios* até à decisão do litígio em que a opressão se tinha dado; pelo segundo, punham-se a salvo os móveis e papeis que tinham dado ocasião ao atropelo; pelo terceiro, o juiz próprio perdia a competência para julgar a pessoa que era vítima de arbitrariedades processuais, e se o juízo criminal em que se invocava a *manifestação* devesse prosseguir, o presumido réu era detido no cárcere do *Justiça* e ficava sob a sua protecção; e pelo quarto defen-

diam-se segundo o Foral (lei constitucional) as órbitas jurisdicionais privativas contra qualquer autoridade — incluindo a do Rei — que as invadisse.

Zurita diz do *Justiça* que ele «foi sempre amparo e defesa contra toda a violência e força... e não foi sòmente recurso dos súbditos, pois muitas vezes os Reis se valeram dele contra os seus ricos-homens, e no aumento do Reino foi amparo e principal defesa dos súbditos para que os Reis e os seus ministros não procedessem contra o que... lhes era permitido pelos seus privilégios e costumes». E Rodolfo Reyes exprime com fervoroso acerto a natureza da instituição do *Justiça* nas seguintes e eloquentes frases: «A sua amplíssima competência... era, primeiro que tudo, para obrigar o Poder real a respeitar os forais e limitações que se lhe tinham imposto e para lhe tomar o juramento de que os respeitaria, funções que já são uma clara antecipação da inconstitucionalidade; depois, para defender de quaisquer agravos as liberdades pessoais ou gremiais, *mesmo que eles proviessem do próprio Rei,* mediante queixas das quais eram uma forma clássica os *greuges;* a seguir, para julgar altas responsabilidades, o que também era um modo repressivo de garantir as bases institucionais, e para derimir as questões de competência dos braços entre si ou com o Rei; e, finalmente, para exercer essa moder-

níssima função que, designada em inglês, hoje nos interessa tanto: as *advisory opinions* também ali têm um precedente, porque o *Grande Justiça* e o seu *Conselho* interpretavam e consultavam sobre os Forais. A esse Tribunal podiam recorrer o representante do Monarca, os outros juízes em consulta e, suspendendo a sua acção, as Deputações e regências do Reino, bem como qualquer pessoa agravada» (1).

Assim, sem que ninguém invada as funções próprias da soberania, o Rei, para não se exceder no seu exercício, está sujeito a limitações orgânicas que além disso são *apoios* para ele no desempenho do seu altíssimo cargo: a Igreja, sociedade espiritual, suprema no seu género, que impõe em consciência, como autoridade religiosa, obrigações públicas e privadas e o respeito pelos juramentos prestados; a Constituição tradicional, reflectida na lei fundamental da Nação, que ele não pode modificar só por si, nem vulnerar em caso algum; as Cortes, como órgão do bem comum — o que veremos — cujo concurso lhe é indispensável para a promulgação das leis; as autarquias das sociedades infra-soberanas; os pareceres do seu Conselho e, finalmente, com carácter de correcção se for caso

---

(1) Rodolfo Reyes — *La defensa constitucional* — Primeira parte, cap. II.

disso, o Tribunal do Justiça, de eficácia na acção tão unânimemente reconhecida.

Em face desse quadro de perfeição inexcedível, em que a ordem resulta da posição de cada instituição no lugar adequado, Mella esboçou o dos Governos revolucionários. Escreveu ele: «Se a soberania das Cortes depende da do Rei e esta, pela referenda, bem como a popular, incluindo a personalidade e os direitos do cidadão, pela suspensão de garantias, da soberania do Gabinete, só resta dar a este César, que pode mais que todos os Césares, o nome de príncipe ou de principado no sentido imperial romano e ainda no que costumavam dar-lhe, não se referindo ao Monarca, os nossos tratadistas políticos dos séculos XVI e XVII, desde Guevara e Ceriol a Saavedra Fajardo, para descobrir a sua filiação doutrinal (a das Constituições nascidas da Revolução). A sua paternidade remonta ao primeiro século da Era cristã; a sua árvore genealógica prolonga-se mesmo até aos impérios assírios; mas a sua fórmula jurídica está na chamada *lex regia*... Qual é a liberdade que têm (segundo aqueles Códigos) os cidadãos? A que a lei não lhes suspenda ou proíba. E qual é a lei? A vontade do Gabinete, que compreende, com a suspensão de garantias e a referenda, todas as atribuições... «A vontade do Príncipe tem força para

se impor porque o povo lhe transmitiu todo o seu poder pela *lei régia*». Mudemos os nomes: onde está «Príncipe» (no preceito transcrito das Instituições de Justiniano), ponhamos «Gabinete» ou «Ministério»; em vez de *lex regia* digamos «referenda» e «suspensão de garantias»... e... fica estabelecida a nova *lex regia* como síntese jurídica da Constituição e resumo da liberdade parlamentar» [1].

E por que havia de ser assim? Por que é que num regime democrático não podem coexistir com a acção própria do Chefe do Estado, nas suas funções privativas, as limitações orgânicas enumeradas, e só há uma limitação — a referenda — que é mecânica e anula o seu exercício?

Se meditarmos, ainda que pouco, sobre a origem da sociedade, segundo a doutrina democrática expressa anteriormente [2], concluiremos que nela não há lugar para a Igreja nem para as sociedades infra-soberanas. O pacto nem sequer se referiu à ordem religiosa. Em conformidade com ele, não pode a Igreja considerar-se legítima, pois é uma sociedade que não proveio de contrato. Lògicamente as Democracias — pondo a nu a sua natureza anti-

---

[1] Juan Vázquez de Mella — *Obras completas*, tomo II, pág. 110.

[2] Capítulo I da Segunda parte.

-religiosa — consideram a religião como assunto privado, se o seu estado de espírito é benévolo, e perseguem a Igreja, se estão mal dispostas. É claro que também não cabem nos seus limites as sociedades infra-soberanas com autarquias próprias, porquanto, como já se notou, para fixar bem o enunciado da vontade geral, segundo os princípios revolucionários, deve desaparecer do Estado toda a sociedade parcial, passando cada cidadão a opinar exclusivamente por si ([1]). Assim, o *soberano*, na doutrina revolucionária, não só carece de limitações externas, mas também lhe falta a interna, a qual consiste na lei natural concretizada numa Constituição tradicional e reflectida na Constituição escrita. Estranharão muitos esta afirmação, que mostra como é vã a sujeição, em regime revolucionário, de todos — cidadãos e autoridades — à lei fundamental do Estado. E, todavia, nada mais certo.

«A metade mais um — dissemos quando estudámos as formas bastardas da Nação ([2]) — seria daí em diante fonte da justiça e da liberdade e oráculo do interesse geral.» Carecem, pois, as democracias de norma jurídica objectiva para os seus actos, já

([1]) Capítulo IV da Segunda parte.
([2]) Capítulo III da Segunda parte.

que a vontade individual, não fazendo mais do que repetir-se em número suficiente, fixa a sua linha de conduta variável com as suas volições. O Poder democrático, afinal, ignora até onde pode avançar no dia seguinte ou até que ponto deverá recuar. Quem o retém ou o empurra é um número sempre desconhecido. Assim se explica o repetido fenómeno da violação das Constituições revolucionárias.

Deve considerar-se reproduzido com respeito às Cortes o que acaba de expor-se. Se a lei fundamental não limita o Poder num regime democrático, menos o limita o órgão que deveria ser legislativo. Além disso, relativamente a ele há uma razão específica. Os Parlamentos, nas democracias, consideram-se o verdadeiro soberano e com uma soberania que trasborda do seu leito normal. Ela não lhes provém da natureza da sociedade, mas da convenção (1); e por isso o poder revolucionário, como vimos, não tem limitações na lei fundamental do Estado, e até esta, em si mesma, a não tem. É esta ilimitação do Poder — e não a sua unidade — que constitui o absolutismo (2). Os que o imaginam com uma só cabeça, têm uma visão totalmente falsa da realidade. A raiz do poder esteve sempre,

---

(1) Capítulo VI da Segunda parte.
(2) Capítulo V da Segunda parte.

em maior ou menor grau, nas colectividades. Já o socialismo nos disse: «O Estado é um poder absoluto» ([1]).

Dissemos ([2]) que a natureza das democracias contradizia a instituição dos Conselhos, quanto à *competência* do Poder. Além disso, também a contradiz no aspecto de *selecção* inerente àquela instituição. Um órgão de Conselho supõe diferenciação pela sua ciência política e virtudes morais, ou, ao menos, pelo claro conhecimento das regras da Moral nos membros que o compõem. A suposta lei da igualdade é violada, já não em consequência de uma desigualdade puramente social, mas consagrada nos Códigos políticos. A alternativa é clara: ou a instituição dos Conselhos, constituindo uma limitação orgânica do Poder, com a negação da Democracia, ou a aceitação da natureza desta, com o repúdio dos Conselhos. Deverá acrescentar-se que no primeiro caso o veneno democrático havia de corroer e pulverizar em breve a instituição.

Foi o que se viu com a curtíssima experiência do Tribunal de Garantias Constitucionais. Um Tribunal que intervenha na ordem legislativa, dentro

---

([1]) Discurso pronunciado em Genebra (Junho de 1933) por Largo Caballero, com pasmo de todo o mundo.

([2]) Capítulo II da Terceira parte.

do princípio legal de que é *verdadeira* lei o que a maioria decida, não faz sentido. Se o voto faz a lei, que significa a apreciação desta por quem não mostre o seu direito de voto? Não se alegue a possibilidade de uma lei ordinária infringir a constitucional de categoria superior. A legitimidade *revolucionária* de ambas, efectivamente, deriva da maioria, que representa a vontade geral. Esse desejo, que se nota em todos os países do mundo, do estabelecimento de um Tribunal julgador das leis é uma homenagem inconsciente à magnífica verdade da Filosofia cristã, segundo a qual uma lei deve ter requisitos que estejam acima da vontade colectiva, mesmo quando expressa legìtimamente. Foi por negarem esta verdade que fracassaram todas as doutrinas sobre a *auto-limitação* do poder do Estado.

Só assim a questão fica posta nos seus verdadeiros termos. Desta maneira, a jurisdição de um Tribunal que vele pela constitucionalidade não pode parecer mais óbvia. Ela resolve por si mesma as questões de competência legislativa e, em geral, política, entre as diversas sociedades públicas do Estado, da inconstitucionalidade das disposições tomadas pelos organismos infra-soberanos e das que, emanando do poder soberano, careçam dos requisitos próprios das leis. Além disso, intervém, com outros órgãos do Estado, no exame da inconstitu-

cionalidade dos diplomas legais. O processo deste exame não é menos claro. Promulgada a lei com os requisitos constitucionais, a fim de que não seja um mero acto de vontade — nos termos que em breve serão expostos — e impugnada por inconstitucionalidade perante o Tribunal encarregado de velar pela Constituição, este apreciará os fundamentos do recurso e, se os julgar procedentes, apresentará ao Rei o seu parecer, em que proporá a derrogação ou a modificação da lei em litígio. A proposta será submetida a novas Cortes como projecto confirmativo, derrogatório ou reformatório da lei impugnada, que entretanto ficará em suspenso. A nova lei que se promulgar terá carácter definitivo.

Assim, uma lei da competência do Poder soberano não será derrogada por um órgão do mesmo Poder que não tenha faculdades legislativas; mas a sua derrogação, ou a confirmação ou modificação do primitivo texto, revestir-se-ão das mais amplas garantias que se pode imaginar e estabelecer. Não serão desfiguradas por invasão alguma as primitivas faculdades do órgão legislativo; mas o que há nele de variável mudou no sentido do acerto desejado. Por outro lado, incorporou-se na sua obra, no aspecto técnico e jurídico que o informa, um novo elemento nacional, e novas razões se aduziram para o mais perfeito estudo da questão. Todo o Estado

se converteu, para o caso, em paládio do que se julgou vítima de uma inconstitucionalidade.

De um Estado cuja vida era regulada por essas instituições admiráveis que, na sua velhice, são novas para a intelectualidade de hoje, esquecida dos seus ascendentes e ingrata para com eles, pôde Murillo dizer: «Aqui não há vexações para molestar os pobres, porque em tudo se procede conforme às leis e há remédios eficazes para que elas sejam respeitadas. Aqui os Monarcas *nunca usaram de império absoluto*, antes se prezaram sempre de guardar os foros e conservar as liberdades do reino como *cristianíssimos Príncipes* que se orgulham de cumprir o que juraram. Aqui, finalmente, está fechado o caminho a toda a espécie de opressões, porque para se livrarem delas os aragoneses têm os dois géneros de fortalezas da *Manifestação* e das *firmas*» ([1]). O nosso Estado Novo não será, pois, como tantos outros, fabricado no país da Quimera e desfeito ao contacto com a Realidade. Será antes um produto desta, que lhe pôs o duplo selo da Justiça e da Vida.

Se o interesse nacional, como as próprias palavras o indicam, é o interesse da Nação como perso-

---

([1]) Carlos López de Haro — *La Constitución y libertades de Aragón y el Justicia Mayor*, cap. XVI.

nalidade colectiva, evidentemente que não é a soma dos interesses dos particulares que compõem a sociedade. Esta concepção nem sequer merece ser combatida. Não pode ser tão-pouco a soma dos interesses específicos das classes sociais. Opõem-se a tal hipótese as mesmas dificuldades que se opõem à anterior. Além disso, as classes, por definição, agem não só para si, mas também como órgãos naturais da sociedade, e os seus interesses específicos, por serem heterogéneos, não podem adicionar-se. O interesse nacional não é, nem pode ser, senão a síntese ou integração dos interesses específicos das classes.

Esta concepção exige o concurso de dois órgãos: um para dar em cada problema a expressão dos interesses de classe; o outro para a realização da sua síntese harmónica. Trataremos mais tarde do primeiro, que são as Cortes. O segundo é o Rei. E é o Rei precisamente porque, surgindo o interesse nacional da integração dos interesses das classes, quem estiver encarregado de a realizar deve estar desde a sua origem acima de todas elas, e, pela sua posição, deve identificar o interesse próprio com o nacional. Luís XIV, nas suas *Memórias,* descreveu magistralmente esta acção harmónica do Rei. «Longe de favorecer alguma classe — escreveu ele — à custa das outras, devemos ser *o pai comum de todas elas,*

procurar elevá-las, se for possível, à perfeição, e estar persuadidos de que, se alguma quiséssemos injustamente distinguir, ela não nos teria por isso mais afecto ou carinho, ao passo que as outras com razão se queixariam e nos criticariam.»

Tão clara se mostrou aos adversários da Monarquia esta missão benèficamente integrante e harmónica dos Reis, que eles mesmos se viram forçados a reconhecê-la. O socialista austríaco Kautsky atirou ao rosto dos seus correligionários franceses o facto incontestado de que em nenhum país da Europa — quase todos constituídos então em Monarquias — se tinha derramado mais sangue proletário do que em França nos doze anos anteriores (1903). No ano seguinte, disse Bebel no Congresso socialista de Amesterdão: «Em certo sentido devo ser o advogado da Monarquia... Esta não pode empenhar-se a fundo nas lutas de classes e deve contar com o povo.» Muito recentemente, alguns chefes do socialismo espanhol exprimiram a sua desilusão da forma republicana e declararam pùblicamente que para o operário era muito mais benévolo o ambiente da Monarquia derrubada, como o é hoje o das Monarquias da Inglaterra ou da Bélgica.

Fixam-se desta maneira a extensão e a natureza da intervenção do Estado monárquico na ordem económica. Se há um interesse nacional, se este

provém da síntese dos diversos interesses de classe e se, por último, há um órgão do primeiro, é evidente que ao Estado não podem ser alheios os interesses específicos das classes sociais, ainda que não possa nem deva substituí-las no fomento desses interesses, que a elas, pela sua própria natureza, compete promover. A missão da Monarquia reduz-se a *harmonizá-los* sintèticamente para produzir a flor e o fruto do interesse nacional. Dentro dessa órbita, tal missão é fundamental e, como tudo o que diz respeito ao Estado, de ordem jurídica. É claro que, sendo as corporações [1] integrações parciais das classes relativamente a um objecto determinado, elas não podem passar sem a intervenção do Estado pela forma exposta: não para criá-las, mas para presidir à sua vida jurídica, uma vez constituídas.

Essa missão do Rei, promotora do interesse nacional mediante a síntese dos interesses específicos das classes sociais, é possível, porque a própria origem destas, tal como se expôs [2], revela a existência de uma harmonia *natural* entre um e outros. A Democracia (e, portanto, a República) negou-a com a suposta lei da *luta pela vida*, corolário da composição social que ela propugna. Esse

---

[1] Capítulo IV da Segunda parte.

[2] Idem, id.

princípio, mais tarde, aplicado pelo socialismo a categorias sociais, foi prègado na forma de *luta de classes.* Só uma Monarquia assente em fundamentos cristãos pode dar lògicamente ao Poder essa faculdade de árbitro supremo, não na luta — que foi negada —, mas nas divergências, por natureza conciliáveis, dos interesses de classe, levando à Nação o bem de uma paz jurídica, sem a qual é totalmente impossível a convivência humana.

CAPÍTULO V

A REPRESENTAÇÃO

ROUSSEAU, na sua obra *O contrato social*, fala da representação, instituição olhada por muitos com supersticioso respeito. Enganar-se-ia, contudo, quem pensasse que o pai da Democracia tinha erigido à representação um altar em que ela se oferecesse ao culto das gerações humanas. Para Rousseau a representação implica uma diminuição reprovável no fervor democrático.

«Logo que o serviço público — assevera ele — deixa de ser o assunto principal para os cidadãos e estes preferem servir com o seu bolso a fazê-lo com a sua pessoa, o Estado encontra-se próximo da ruína. Então, se é preciso ir para a guerra, pagam tropas e

ficam em casa; se é preciso ir para o Conselho, nomeiam deputados e continuam a ficar em casa. À força de preguiça e de dinheiro, conseguem ter soldados para avassalar a pátria e representantes para vendê-la.»

«A soberania, que consiste essencialmente na vontade geral, não pode ser representada, pela mesma razão por que não pode ser alienada. Ora a vontade não se representa: é ela mesma ou é outra; não há meio termo. Os deputados do povo não são, pois, nem podem ser seus representantes. São, ùnicamente, seus comissários. Nada podem deliberar definitivamente. Toda a lei que o povo em pessoa não ratificar, é nula, não é uma lei. O povo inglês julga ser livre. Engana-se. Só o é durante a eleição dos membros do Parlamento. Logo que eles são eleitos, é escravo, não é nada. Nos breves momentos da sua liberdade, pelo uso que dela faz merece perdê-la.

«A ideia dos representantes é moderna... Nas antigas repúblicas e mesmo nas monarquias, nunca o povo teve representantes, nem esta palavra se conhecia.»

«Tudo bem examinado, não vejo possível, actualmente, que o soberano conserve entre nós o exercício dos seus direitos, salvo se a cidade for muito pequena.» [1]

---

[1] Jean Jacques Rousseau — *O contrato social*, Livro III, cap. XV.

Que o oiça quem tenha ouvidos. Nomear deputados é sintoma de que o serviço público já não interessa aos cidadãos. É também o melhor caminho para vender a pátria. Di-lo Rousseau e, se o afirma tão categòricamente, alguma razão terá para isso, dentro, é claro, do conceito de representação elaborado no seu cérebro contraditório. Seja como for, os que invocam a Revolução (que é o mesmo que invocar Rousseau) não estão autorizados a sustentar o contrário na matéria sem prévia condenação do filósofo genebrês, condenação que, pelo menos até hoje, não parece ter sido fulminada. Os adversários da Revolução não precisam de razão mais poderosa para se firmarem no seu critério. Não é admissível a representação na Democracia. Se por meio da representação alguma pessoa física ou moral pretendesse exercer a soberania, poderia afirmar-se que em tal pretensão não havia mais que ficção e impostura. «A soberania — proclamou-o Rousseau — não pode ser representada.»

Já era um absurdo o sustentado correntemente em todos os centros políticos e intelectuais inspirados pela Revolução. Lògicamente, não se conciliava a proclamação da soberania popular com a defesa da dos Parlamentos em face do povo, a quem ela se atribuía, ou mesmo contra ele. Mesmo partindo da existência e legitimidade de uma delegação popular

da soberania em assembleias ou pessoas individuais, era inexplicável que o mandatário exercesse a atribuição delegada contra o que a delegou e que se considerasse ilimitadamente investido nela sem intervenção no seu exercício do que a possuía originàriamente. Mas o sofisma atinge proporções de tal maneira fabulosas que chegam a ser inconcebíveis, quando se prega tudo isso como verdadeira doutrina e se nega o seu princípio fundamental, isto é, a própria possibilidade da delegação.

Ora a modalidade da moderna doutrina revolucionária é precisamente esta, resultante de se admitir, apesar da tese de Rousseau, a transmissão plena e absoluta da soberania popular às assembleias eleitas pela multidão, isto é, aos Parlamentos. O pior é que a ideia se enraizou de tal maneira que os seus defensores — pessoas cultas ou incultas, sucedendo até que as que se denominam cultas são as que a advogam com mais calor — preconizam o erro com a mais absoluta boa fé e plena tranquilidade de consciência, enganando-se com a maior ingenuidade e a ignorância mais pitoresca dos dogmas revolucionários na sua prístina pureza.

Os Parlamentos eleitos pelo sufrágio universal — tiremos a consequência prática do que foi exposto — não são legítima representação nacional, *nem mesmo dentro da pura doutrina revolucionária.*

Quando pretendem possuir o atributo da soberania, cometem simplesmente uma usurpação. Os deputados, que tanto se vangloriam com o voto popular, não são eleitos do povo. São, segundo Rousseau, o testemunho autêntico da degradação do mesmo povo e os vendilhões da pátria.

Rousseau apenas admite que se conceda uma função aos Parlamentos e deputados: a da *comissão*, entendida no sentido de que tudo quanto faça o *comissário* deve ser necessàriamente ratificado pelo soberano, isto é, pelo povo, com a expressão da vontade geral. A Democracia, assim, só tem uma forma legítima, — a plebiscitária. Simplesmente, também esta forma é condenada pela doutrina de Rousseau. «Tudo bem examinado — diz ele — não vejo possível, actualmente, que o soberano conserve entre nós o exercício dos seus direitos, *salvo se a cidade for muito pequena*.»

A isto chegou o embuste que desvairou os povos. O seu ideal é uma quimera. Sòmente com uma constituição social que está no polo oposto da que para a universal experiência é aspiração humana, seria possível a instauração da Democracia. A confissão é indestrutível, já não pela sua origem, mas porque a realidade a confirma. Submeter a plebiscito todas as leis em nações de população algo numerosa, é impossível, material e moralmente,

se não se quer acrescentar à ficção que é o plebiscito em si mesmo a de uma multidão que vota o que não discutiu, nem sabe, nem entende. Finalmente, se a prática da Democracia é impossível *quando a cidade não seja muito pequena*, esta imaginada possibilidade não deriva sequer da viabilidade da Democracia em tão extraordinárias condições, mas do facto de o curto raio de acção dos cidadãos lhes permitir a apreciação dos assuntos comuns como privativos e de a simplicidade de uns e outros encontrar normas suficientes nos princípios do Direito natural gravados no coração de todos os homens. Isso, porém, não constitui uma ordem política que postule uma forma de governo, mas um estado de atraso social que, felizmente, deve ser temporário em toda a sociedade humana.

A Democracia, como regime de um povo, confundir-se-ia, por conseguinte, com a pré-civilização. Democracia e estado selvagem seriam a mesma coisa, o que não pode estranhar-se desde que se reconheceu como condição da existência dela um âmbito social limitado, ao passo que o objecto próprio da vocação do homem é, como se disse [1], a sociedade universal. A Democracia, pois, blasona do que lhe falta — o espírito de progresso —, corta

---

[1] Capítulo I da Segunda parte.

as asas com a sua doutrina a esta aspiração e, com os seus cânones, cava abismos intransponíveis entre povos e soberanos. Não pode deixar de ser assim, visto que sobre ela, segundo Rousseau, automàticamente recairia uma sentença de morte, com a ampliação dos âmbitos sociais.

Esta questão fundamental não é resolvida com a atribuição aos partidos políticos do poder de representação dos vários sectores nacionais, de modo que o conjunto das representações partidárias nos Parlamentos equivaleria à da Nação. Além do que já se disse contra essa hipótese arbitrária [1], o anátema de Rousseau contra as sociedades complexas e extensas como sedes de Democracia compreenderia também as referidas representações que, por outro lado, estão condenadas explícita e particularmente pelo pseudo-filósofo genebrês. Efectivamente, elas constituem o fundamento do sistema da Constituição inglesa e já vimos no texto transcrito que esta, para Rousseau, era uma origem de escravidão.

Consignemo-lo simplesmente: não se admite a representação na Democracia. Quem quer que pretenda exercer a soberania com esse título é um usurpador.

Tal problema não se apresenta nos regimes

---

(1) Capítulo IV da Segunda parte.

políticos contra-revolucionários. A localização da soberania [1] constitui o Príncipe em genuíno representante da Nação, como órgão dela que é. Mas a Nação não é só a autoridade soberana que se revela como sua característica essencial sob a forma do Estado. Uma Nação é um corpo social, um organismo, que deve ser, como a sua autoridade, representado. É agora o momento de estudar a representação da sociedade sob este último aspecto.

Infere-se do que já dissemos [2] que a multidão carece de capacidade para representar o organismo social. A multidão não é mais do que a matéria inorgânica da sociedade, comum a outras muito diversas e de género muito diferente. Tanto basta para que ela não seja meio de representação, pois esta deve referir-se ao que é próprio e peculiar da coisa representada. Também os partidos políticos não podem representar o corpo social. É o que se deduz tanto do que dissemos sobre a sua incapacidade radical para serem base da representação na soberania, como do facto de o partido político — segundo dissemos também [3] — ser qualquer coisa de efémero e circunstancial, cujo desaparecimento

---

[1] Capítulo I da Terceira parte.
[2] Capítulo V da Segunda parte.
[3] Capitulo IV da Segunda parte.

nenhuma relação tem com a vida da sociedade nem com os caracteres da imutável e inconfundível personalidade desta. Excluídos assim a multidão e os partidos e recordando que na análise que se fez da composição social apareceram como elementos sociais as classes e os corpos, conclui-se que a sociedade, como organismo, não pode ser representada senão por umas e outros. E como a sua condição de agrupamentos sociais ou entidades colectivas reclama que a sua representação seja deferida a personalidades físicas, a última conclusão a tirar é que a sociedade como corpo, como organismo político, se completa com os representantes dos corpos e classes sociais. Estamos em cheio no grande problema da eleição.

Convém, todavia, antes de entrar no seu estudo, fazer algumas observações que muito o facilitam. A eleição não é o único meio de deferir a representação.

Já vimos que a representação da soberania, que em certos casos pode concretizar-se pela eleição, surge ordinàriamente de meios absolutamente diferentes. Não é preciso recordar — tão geral é o facto — que há representações *naturais* (a dos filhos menores, a da mulher, etc., etc.) em que a eleição não entra para nada. Isto obedece a um princípio da representação, mais geral que o da vontade, que

pode enunciar-se dizendo que em toda a colectividade *hieràrquicamente* organizada, porque assim o exige a sua própria natureza, a representação compete de direito, *perante outras personalidades*, às suas próprias autoridades. Mas além dessas representações *imediatamente naturais*, de que é excluída a eleição, há outras, inerentes à *própria função*, condicionadas, reguladas e ainda subordinadas a factos que, embora totalmente alheios ao corpo social, são causados pelos representantes deste designados por uma ou outra forma. Citaremos aqui um só exemplo, que não tem justificação no regime revolucionário e a tem, como veremos, no contra-revolucionário: a representação própria dos membros do órgão executivo, eleitos nas repúblicas pelos que, por sua vez, são representantes por eleição.

Esta, em última análise, não é meio de representação senão quando o representado tem actividade própria para deferi-la e nenhuma determinação constitui por si mesma o representante. Por isso a Nação, relativamente ao conceito de soberania que supõe hierarquia, é representada pela sua Autoridade. Por isso os Corpos do Estado hierarquizados, como o Exército, a Marinha, a Magistratura e a Diplomacia, o devem ser também pelas suas próprias autoridades. Por isso, enfim, a eleição para a representação do organismo social, no que às leis diga

respeito, é obrigatória, visto que, pela igualdade dos seus elementos que constituem categorias, não há factos naturais ou causados pela função, determinantes de uma hierarquia.

Se é pelas classes e não pela multidão indistinta que o corpo social, no seu aspecto orgânico, está representado, é evidente que a eleição, para dar como resultado representantes das classes, deve referir-se a cada uma delas. A representação do organismo social requer, portanto, inevitàvelmente eleições separadas em cada uma das classes sociais. Em vez de um único censo eleitoral, próprio do regime revolucionário, deve, por consequência, haver tantos censos quantas as classes sociais que existam na Nação, em cada um dos quais estejam inscritos por categorias todos os cidadãos respectivos. Assim cai por terra a inane pretensão dos sistemas revolucionários quanto à universalidade do sufrágio. Se este, com efeito, é atributo de quem quer que faça parte de uma classe, a sua universalidade no regime tradicional não pode ser excedida, já que numa sociedade bem organizada não há cidadão que não pertença a alguma classe. Além disso, como é a classe o título do sufrágio e não as circunstâncias pessoais de idade e sexo, a extensão do mesmo sufrágio não é limitada por tais circunstâncias. Homens ou mulheres, maiores ou menores, todos os indivíduos que exerçam

funções próprias de uma classe social têm direito a designar o representante desta. Que o incapaz de exercer o referido direito necessite que a sua personalidade se complete na ordem política, não constitui novidade, pois a instituição é bastante conhecida na ordem civil.

A simples enunciação do modo como se exerce o sufrágio por classes põe em relevo a legitimidade da função. Quem vota — se pretende realizar uma operação *humana* — deve conhecer primeiro aquilo sobre que vota e depois querer livremente o que vota. Faltando qualquer destas condições, o sufrágio não é mais do que um acto de *animalidade gregária.* O eleitor como elemento de uma classe sabe o que vota, porque vota em vista ao interesse social, aspecto do geral, que a classe representa e que é o seu próprio; quer o que vota, porque se trata do seu interesse; e quere-o livremente porque não é possível pressão alguma de outra classe e há igualdade dentro de cada uma delas. A representação por uma classe, quando assim outorgada, reúne, pois, as condições de capacidade necessárias no representado e a condição específica de interesse público, indispensável para que possa ser um elemento da representação do organismo social.

Pode antecipar-se desde já que o sufrágio universal inorgânico, pelo contrário, não confere

representações legítimas nem tem o carácter público necessário para que o representante por ele designado o possa ser do organismo nacional. Fica suficientemente justificada a nossa afirmação se nos lembrarmos de que o sufrágio universal implica o «voto acerca de tudo» e que o partido político não é «elemento do organismo nacional». Vale a pena, no entanto, aprofundar um pouco a matéria. «Votar acerca de tudo» não é o mesmo que «votarem todos». Votarem todos, como vimos, é a consequência natural da inclusão obrigatória de todo o cidadão nalguma classe, a qual faz do seu voto — qualquer que seja a questão sobre que recaia — uma apreciação do objecto visto através do conhecido interesse de classe. «Votar acerca de tudo» é dar a mesma importância ao conhecido e ao desconhecido, é pôr em plano de igualdade os doutos e os ignorantes. «Opinar sobre problemas que se desconhecem» — segundo a incisiva fase de Anatole France, pouco suspeito na matéria — constitui, em última análise, o fundo dessa monstruosidade que se denominou sufrágio universal.

Por grande que seja o fanatismo com que a Revolução escraviza os seus sequazes, o absurdo do sistema havia de os sobressaltar algumas vezes. É de Castelar este juízo: «Cada eleição é uma calamidade, cada assembleia eleitoral um mercado, cada eleitor um escravo, cada ministro um sultão, cada

candidato um fomentador da imoralidade pública, cada acta eleitoral um labéu de escândalo e ignomínia.» [1] O Conde de Romanones exprime-se desta maneira: «Temos, quanto ao eleitor, completamente desconhecida a função do sufrágio, para o que não só contribui *a natureza humana* mas também, e em grande parte, *as condições especiais do sistema parlamentar,* que com a existência dos partidos e a necessidade das maiorias atiçaram o *instinto egoista do homem».* [2] Santiago Alba escreveu: «O sufrágio universal, que foi, com o Júri, o ideal da nossa primeira juventude..., pôs em actividade um elemento de extraordinária corrupção parlamentar e social: o ouro. Parlamentar, pelas pessoas que podem fàcilmente tomar lugar no Congresso: qualquer burro enriquecido, qualquer *señorito* pródigo do seu património, o *parvenu* que quer fazer figura e o aventureiro que tem conveniência em «cobrir a retirada» adquirindo categoria administrativa, conseguem sem dificuldade — como quem abre uma caixa — a acta da sua eleição. Social, porque não há nada tão pernicioso, tão demolidor, tão repugnante, como

---

[1] Citado por Gumersindo Azcárate na sua obra *El régimen parlamentario en la práctica,* cap. IV.

[2] Álvaro de Figueroa y Torres — *El régimen parlamentario,* cap. III.

o voto que se oferece, em hasta pública, a quem mais dá. Assim, embriagado com incrível cinismo, todo um povo momentos antes vendido como um rebanho de carneiros dá o triunfo, não ao mais inteligente, nem ao mais culto, nem ao mais prestigioso, nem ao mais digno, mas ao que melhor paga.» [1] Cambó faz esta confissão: «O direito de voto, por delegação expressa ou tácita, comprando-o, roubando-o ou falsificando-o, exerciam-no os dirigentes, os governantes, os mesmos que depois das eleições, sem que se lhes escapasse o riso como aos áugures do Baixo Império, compareciam diante da Assembleia dos ungidos pela vontade popular para que ela lhes desse luzes e força, as luzes e a força da vontade nacional.» Por último, Azcárate, hierofante da Democracia, pintou este quadro do sufrágio universal: «Quando as eleições são mais políticas, aparecem em cena os partidos, que frequentemente conseguem, com argúcias e falsidades, o que deviam conseguir sòmente pelo valor das suas ideias e o prestígio dos seus homens, e tudo sacrificam ao êxito. Por isso obstam a que votem os vivos e fazem votar os mortos. Daí resultam a evaporação das listas que se metem nas urnas e a aparição de outras que nunca lá entraram, as actas das assem-

---

[1] Santiago Alba — *Problemas de España.*

bleias eleitorais, onde constam coisas que não se passaram e não figuram outras que aconteceram. Considera-se tudo isto habilidades dignas de louvor, das quais se jactam e envaidecem os seus autores... Assim a corrupção eleitoral tem sempre atrás de si... a corrupção parlamentar e a administrativa e no fim, como consequência de todas elas, a social.» (¹)

Se o voto, para que seja operação humana, exige conhecimento do que se vota e livre vontade para o emitir; se, no sufrágio universal, o eleitor desconhece por natureza o problema submetido ao seu juízo e assim carece de liberdade para julgar; se, ainda por cima, uma experiência contínua, aceita pelos seus partidários mais fervorosos, mostra que o eleitor desconhece a função do sufrágio (Conde de Romanones), põe o seu voto em leilão (Alba e Cambó), é vítima ou causa de falsificações (Cambó e Azcárate), é suplantado pelos governantes (Cambó) e vive num ambiente de imoralidade que justifica toda a corrupção (Alba e Azcárate), deve concluir-se que o voto no sufrágio universal carece do seu requisito essencial: não é uma operação humana. O seu lema «um homem, um voto» deve ser substituído por: «um animal, um voto».

(¹) Gumersindo Azcárate — *El régimen parlamentario en la práctica*, cap. IV.

Desta sentina é claro que não podia surgir uma coisa tão sublime como a representação da Nação na qualidade de corpo político, o que aliás expressamente reconheceram os seus partidários. Disse-o Alba: o sufrágio universal dá o triunfo não ao mais digno, mas ao que mais paga. Cambó pinta os fabricantes da suposta representação nacional como grandes tartufos a quem o riso não escapa diante da sua obra de cinismo e de fraude. Azcárate mostra-nos turvas nas suas fontes as águas lustrais que hão-de banhar os representantes. Que mais diríamos nós?

Na edificação do Estado Novo não pode haver dúvida alguma sobre o sistema de representação do organismo político. O estudo que acaba de se fazer leva-nos à conclusão de que só há um legítimo. Esse, pois, deverá ser o adoptado. Da mesma forma não há senão um modo legítimo de sufrágio — o orgânico — próprio daquele sistema, pois só nele se verificam as circunstâncias que postulam a pureza e a eficácia da eleição.

CAPÍTULO VI

A LEI

EM poucas matérias pode sondar-se melhor do que na que será objecto do presente capítulo o contraditório espírito de Jean Jacques Rousseau. Da afirmação mais ortodoxa à consequência mais incongruente, o pseudo-filósofo genebrês percorre todas as gamas do pensamento.

«O que é bom e está conforme com a ordem — diz ele — é-o pela natureza das coisas e independentemente das convenções humanas. Toda a justiça vem de Deus, que é a sua fonte; mas se nós soubéssemos recebê-la de tão alto, não teríamos necessidade de governo nem de leis. Existe, sem dúvida, uma justiça universal que emana só da

razão; mas esta justiça, para que se admita entre nós, deve ser recíproca. As leis da justiça são vãs entre os homens, por falta de sanção natural, se considerarmos as coisas humanamente. Elas só produzem o bem para o mau e o mal para o justo, quando este as observa relativamente aos outros, sem que ninguém as observe para com ele. Por isso são necessárias convenções e leis que entrelacem os direitos e os deveres e levem a justiça ao seu objecto. No estado de natureza, em que tudo é comum, não devo nada a quem nada prometi; não reconheço que seja de outrem senão o que me é inútil. O mesmo não acontece no estado civil, em que todos os direitos estão fixados pela lei.

«Que é, então, a lei?... Quando todo o povo estatui sobre si mesmo, só se considera a si; se se estabelece uma relação, é do objecto na sua totalidade, embora sob um aspecto, para todo o objecto considerado sob o outro aspecto, mas sem nenhuma divisão do todo. Então a matéria sobre a qual se estatui é geral, como o é a vontade que estatui. É a esse acto que eu chamo lei.»

«As leis não são pròpriamente senão as condições da associação civil. O povo submetido às leis deve ser o seu autor. Só compete regular as condições da sociedade aos que se associam. Como as regulam?... Uma cega multidão que frequentemente não

sabe o que quer, porque é raro saber o que lhe convém, executaria por si mesma uma empresa tão grande, tão difícil, como um sistema de legislação? O povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o vê... É preciso fazer-lhe ver os objectos como eles são e às vezes tal como devem parecer-lhe... Eis o motivo da necessidade de um legislador.» (1)

«O legislador é, sob qualquer aspecto, um homem extraordinário no Estado. Se o deve ser pelo seu génio, não o é menos pela sua função. Esta não é de magistratura nem de soberania. Estabelece-a a República, mas não a inclui na sua constituição. É uma função particular e superior, que não tem nada de comum com o governo dos homens, pois se o que manda nos homens não deve mandar nas leis, também o que manda nas leis não deve mandar nos homens... Quem redige as leis não tem, pois, ou não deve ter direito algum legislativo. O próprio povo não pode renunciar quando queira a este direito incomunicável, porque, segundo o pacto fundamental, só a vontade geral obriga os particulares.» (2)

---

(1) Jean Jacques Rousseau — *Contrato Social*, Livro II, cap. VI.

(2) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, Livro II, cap. VII.

Assim, a Revolução francesa, pelo artigo 6.º da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, definiu a lei dizendo que era «a expressão da vontade geral.»

Ponhamo-lo simplesmente em relevo para confusão dos regimes políticos baseados no laicismo. «Toda a justiça — confessa Rousseau — vem de Deus.» Se vem de Deus, não vem de outra parte, a não ser a causa segunda como instrumento providencial, o que seria repetir indirectamente que a origem dos seus actos está em Deus. A confissão não perde a sua força pelo facto de se ter acrescentado a arbitrária suposição de que «se soubéssemos recebê-la (à justiça) de tão alto, não teríamos necessidade de governo nem de leis». Efectivamente, no estado de inocência, ou seja aquele em que o homem recebia a justiça da sua origem, a humanidade estava sujeita a leis e a governos, pois essa dependência era condição da sua natureza social [1]. Isto, mesmo sem considerar que Deus fala ao homem não só pela Revelação, mas também pela Natureza e a Razão, que a Revolução tanto exaltou primeiro para depois a suprimir.

Mas nem mesmo baixando à terra Rousseau

---

[1] Santo Tomás — *Suma Teológica*, Primeira parte, questão XCVI, art. IV.

consegue acertar quando julga necessárias as convenções e as leis humanas para unir os direitos aos deveres e levar a justiça ao seu objecto. Não as exige a suposição de que as normas impostas pela justiça são vãs por falta de sanção natural, não originando senão o bem para o mau e o mal para o justo, quando este as observa relativamente aos outros, sem que ninguém as observe para com ele. Na verdade, uma de duas: ou tais convenções e leis haviam de ter sanções, que podem estabelecer-se igualmente para o cumprimento dos preceitos derivados directamente do princípio da justiça divina, ou não as têm, e então continuarão a originar o bem para o mau e o mal para o justo. Não há fuga possível: se toda a justiça vem de Deus, é forçoso que as prescrições que rejam as sociedades humanas tenham a mesma e não outra proveniência, pois a lei deve ser justa e reconhece-se que vem de Deus *toda a justiça*. A Revolução, enquanto procura acomodar-se entre os homens, solta palavras que mais tarde repudia violentamente, mas que lhe é impossível suprimir. Tal é o caso. Não haverá paz na humanidade enquanto a sua legislação não se inspirar na divina, porque nenhuma deve ser injusta e **toda a justiça vem de Deus**.

Pela hipótese arbitrária em que se baseou para

o efeito, Rousseau procurou uma origem diferente para as leis e colocou-a na *vontade geral*. Esta, para ele, é evidente, quando todo o povo estatui sobre si mesmo, estabelecendo uma relação do objecto na sua totalidade, ainda que sob um aspecto, para com todo o objecto considerado sob o outro aspecto, mas sem nenhuma divisão do todo. Embora o significado da frase seja obscurecido por mais de uma ambiguidade, não é indispensável esclarecê-la, pois seria trabalho perdido. O que se segue é mais do que suficiente para pôr em relevo a inanidade dos conceitos de todo esse jogo de palavras. O povo que há-de estatuir sobre si mesmo é incapaz de o fazer. A sua vontade é cega; frequentemente não sabe o que quer, porque raro sabe o que lhe convém; e apesar de querer sempre o bem, nem sempre o vê. Essa vontade geral criadora da lei, mesmo admitindo que seja sempre recta, é guiada por um juízo nem sempre claro. Não são palavras nossas. Limitamo-nos aqui a transcrevê-las com caracteres de fogo. Tanto se gravaram nas consciências dos revolucionários, que depois de largos períodos em que estiveram ocultas, surgem de novo com singular vigor. Parecia ouvir-se Rousseau quando Lerroux desesperava da salvação da Espanha porque a via entre «duas grandes incapacidades: uma (do Rei), por caducidade, a outra (do povo),

por incompetência» [1]. O que há de mais sublime no governo dos povos — a criação da lei — é entregue pela Revolução a uma *incapacidade* manifesta por incompetência, fugindo de Deus, de quem vem toda a justiça!

Como o povo deve fazer a lei e não sabe fazê-la, o impudor revolucionário julgou encontrar a solução na introdução de um elemento cuja condição exacta não se define, limitando-se a negar à sua função o carácter de magistratura e o de soberania. Um homem extraordinário interpõe-se entre os dois aspectos do povo, que na sua mútua penetração mística produzem como que um terceiro da mesma substância: a lei. Esse homem redige-a e entrega-a ao povo. O povo, inspirado assim pela técnica e a sabedoria do homem extraordinário, vota a lei proposta, de maneira que esta emana do soberano.

Como é grande o poder da verdade! Toda esta nebulosa exposição das coisas; este prurido de unir a vontade à razão depois de proclamar a lei como obra da vontade geral; esses processos falsamente místicos que partem do envergonhado intento de apreciar no povo diferentes entidades pessoais, obedecem apenas a uma secreta necessidade: a de que a lei apareça como obra da razão. Mas o anelo

---

(1) Alexandre Lerroux — *Al servicío de la República.*

excedia a natureza revolucionária. Por isso, quando a Revolução se instalou no Poder, limitou-se a pôr a Razão — adequadamente profanada — num efémero altar, e a definir a lei — com absoluta preterição do homem extraordinário — como «a expressão da vontade geral». Na lei assim definida fatalmente se incrustaria a mácula deste vago conceito revolucionário.

Deve recordar-se que, perante a impossibilidade de compatibilizar a *vontade geral* com a independência e a soberania individuais, a Revolução *obriga a minoria a ser livre,* proclamando como vontade geral não a da totalidade dos membros do chamado *corpo político,* mas a da maioria dos eleitores [1]. A vontade da *metade mais um* viria a ser, em última análise, a fonte da justiça na lei revolucionária. Na realidade, porém, nem isso é. O sentido jurídico da lei está entregue a um punhado de eleitores que, inclinando-se para um ou para outro lado, dão ou tiram a maioria aos agrupamentos que se formaram dentro do povo para conseguirem ou impedirem a promulgação de um preceito legal. Mesmo que seja indiferente ao problema em debate, uma minoria exígua pode ser o factor decisivo da sua solução legislativa. E afinal a *metade menos um,* com um

---

(1) Capítulo III da Segunda parte.

só pensamento e uma só vontade, pode ser vencida pela *metade mais um*, sem unidade de vontade nem de pensamento e sem outro nexo além do negativo na repulsa do pensamento e da vontade da *metade menos um*. Assim, em última análise, a maioria relativa fica subjugada por uma soma heterogénea de minorias absolutas. A opressão nos regimes revolucionários nem sequer é opressão dos mais numerosos.

A Revolução fez soberana a multidão e em seguida declarou-a incapaz de redigir uma lei; proclamou que a essência desta se firmava na expressão da vontade geral e na realidade não é mais que a de uma minoria indiferente; tomou a justiça como bandeira e desconheceu-a como fonte da lei. Sendo tão visível o mistifório revolucionário, é espantoso que dele tenham sido vítimas notáveis inteligências e que todos os povos do mundo tenham sofrido resignados os seus efeitos. Foi ventura não pequena que a obra destruidora não tivesse chegado ao fim. O sobressalto sacudiu a Humanidade que, tendo necessidade da lei, se volta instintivamente para os caminhos que levam ao seu recto conceito. Iluminemo-los com o facho da Filosofia católica.

Quando a palavra «lei» soa aos nossos ouvidos, logo despertam em nossas inteligências as ideias de «governo» e de «submissão». Que o universo inteiro

está sujeito a uma ordem, depreende-se da lei teleológica que mencionámos ao tratar da finalidade no homem ([1]). Já Platão nos fala desse governo do universo e, por consequência, da sua lei. À que ele qualificou de *divina*, os teólogos católicos, para evitar o duplo sentido da palavra, denominaram *eterna*. Por ela, que não é mais do que a razão do governo do universo ([2]), ordenam-se todas as coisas para os seus fins com meios convenientes ([3]). Não há, pois, ser algum — porque estão todos submetidos à lei eterna — que deixe de participar desta de uma ou outra maneira, pois é seu efeito a inclinação de cada qual para os seus actos e fins próprios. Essa participação, no entanto, é muito diferente nos seres dotados de razão e nos que a não possuem. Nos primeiros, a inclinação para os actos e fins próprios é livre e submete-se ao juízo da inteligência, podendo ser contrariada com infracção da lei; nos segundos, está sob o império da necessidade. Assim, quanto aos primeiros, a referida participação chama-se «lei natural», e, quanto aos segundos, «relação necessária resultante da sua natureza».

([1]) Capítulo I da Primeira parte.

([2]) Santo Tomás — *Suma Teológica*, 1.ª da 2.ª, cap. XLI, artigo 1.º.

([3]) Idem, id., art. 3.º.

Por outro lado, só quando se põe em Deus a origem da lei se explica satisfatòriamente a «submissão» que é consequência da mesma lei. Com efeito, não teria significado algum — a não ser ignominioso — a mera e simples submissão de um homem a outro. A submissão que a lei exige pressupõe superioridade no que a determina, ao passo que os homens, dada a sua essência, são todos iguais ([1]). Não se salva a dificuldade se a superioridade for posta não num homem, mas numa multidão, porque a submissão requerida pela lei é de ordem moral e não material e a superioridade, portanto, deve ser qualitativa e não quantitativa. É, pois, necessário que a lei eterna, enquanto participada, contenha os motivos da submissão de uns homens a outros, para que a submissão adquira a razão da sua dignidade. Que a criatura obedeça ao seu Criador e, pelo seu mandamento, a outra criatura, é justo e honroso; mas não há fundamento diferente para que o ser racional se submeta a outro da sua mesma natureza. Esta, se é certo que produz direitos ([2]), é porque participou da lei eterna com que Deus governa o mundo.

O homem, porém, não é só uma «natureza».

([1]) Capítulo VI da Segunda parte.
([2]) Capítulo VI da Segunda parte.

Vive no tempo e no espaço, tem um destino temporal e alcança-o em sociedade composta de seres racionais [1]. Esta última consideração justificaria só por si a existência de leis humanas derivadas dos princípios da lei natural, mediante a sua aplicação ao facto social. Acresce que as restantes circunstâncias que ao homem dizem respeito não podem deixar de ser causa de determinações na ordem da pura natureza. Surge deste modo lògicamente a lei positiva humana, reguladora dos actos cívicos tal como se desenvolvem na vida em sociedade. Suárez expõe a sua razão de ser do seguinte modo: «O homem é um animal social, pedindo a sua natureza a vida civil e a comunicação com os outros homens e, portanto, é preciso que viva rectamente, não só como particular, mas também como parte da comunidade, o que depende grandemente das leis de cada uma.» [2]

Tiremos do exposto as conclusões que nos servirão de guia nas nossas considerações sobre a lei humana, que é a que nos interessa directamente. Se todas as coisas estão sujeitas às leis da sua própria natureza; se entre estas há algumas cuja execução reclama o concurso da nossa liberdade; se a

---

(1) Capítulos I da Primeira parte e I da Segunda.

(2) P. Suárez — *Tratado de las leyes*, Livro I, cap. III.

lei humana positiva não pode contrariar a natural e é, como o seu nome indica, obra do homem, deve ficar assente que, embora existam leis que é possível infringir pelo mau uso da liberdade, está fora do nosso alcance criá-las, derrogá-las ou sequer modificá-las, no que tenham de absoluto. Nem a lei eterna, nem a natural, nem as que regem os seres não racionais, nem a própria lei positiva humana enquanto cópia da lei natural, estão à mercê da vontade, do império ou da opinião dos homens, mesmo considerados em total comunidade. Pode precisar-se ainda mais a esfera de acção que lhes está reservada na lei. Esta, na ordem positiva, há-de regular, como dissemos, os actos humanos, tendo em conta a natureza imutável e as circunstâncias variáveis. Quanto à primeira, nem o homem nem a sociedade põem na lei nada de próprio, limitando-se a seguir os ditames da lei natural. Quanto às circunstâncias variáveis, o homem e a sociedade acrescentam ao princípio natural adequado as determinações que elas postulam segundo a razão. Só por esta adição e em consideração dela, a lei pode nascer ou morrer, reformar-se ou ser substituída, variar com o tempo ou o território, ser hoje útil e amanhã prejudicial.

Chegamos assim a fixar o conceito da lei positiva humana. Na medida em que contém os precei-

tos da natural, é *uma ordenação da razão para um fim;* quanto às suas determinações circunstanciais, esse fim *é o bem comum* dos membros de uma sociedade concreta ; e, finalmente, como obra humana, a lei *deve ser promulgada por quem tenha o cuidado da comunidade* [1]. Esta simples enunciação é bastante para que fiquem salientes, com luminoso relevo, os três requisitos essenciais da lei. Todo o preceito legal adoptado para o regime de uma sociedade deve ser *racional ;* deve ter como fim o *bem comum ;* deve, por último, revestir-se da força moral que possui a *vontade da autoridade.* Um preceito racional, mas sem relação com o bem comum social, só tem da lei a aparência ; um preceito irracional, mesmo que acidentalmente produza o bem comum, é uma injustiça ; um preceito carecido da força coactiva da autoridade, embora esteja de harmonia com o bem comum, é um conselho cujo cumprimento se torna digno de louvor, mas não uma lei.

Para que se promulgue uma lei como deve ser, o órgão legislativo, por consequência, há-de estar formado por três elementos diferentes : o que seja fonte do princípio racional, o que traga a matéria do bem comum e o que a sele com a força da sobe-

---

[1] Santo Tomás — *Suma Teológica*, Primeira da Segunda, cap. XC, art. 4.º.

rania. Já nestas palavras se esboçam, com a espontaneidade de tudo o que é natural, as três instituições que nas suas respectivas esferas cooperam na formação da lei num Estado organizado em conformidade com o Direito: o Rei, os seus Conselhos e as Cortes. Mostra-se, além disso, que a lei não é um mero acto de vontade: nem da vontade de um homem (o Príncipe, nos regimes despóticos), nem da vontade de uma Assembleia (o Parlamento do regime liberal), nem da vontade da multidão (o povo, no absolutismo plebiscitário). O mero acto de vontade pode ser irracional e injusto, e a lei, como ordenação da razão, é impossível que o seja. Por isso na ordem da justiça não há diferença entre uma disposição emanada da vontade de um déspota e as que provenham da maioria de uma Assembleia ou do acaso de um plebiscito. Todas elas carecem da condição essencial de serem ordenações da razão e são apenas obra da arbitrariedade impessoal ou colectiva.

Não é tão claro o conceito do *bem comum*. É evidente, depois do que dissemos sobre o interesse nacional, que não constitui o bem comum a soma dos bens particulares das pessoas associadas ou das classes sociais de uma nação [1]. Também,

---

[1] Capítulo IV da Terceira parte.

ao contrário do que Rousseau insinua em termos vagos — ou intencionalmente, para dar margem a equívocos, ou por falta de clareza na concepção —, não pode denominar-se bem comum o bem específico dos associados ou a parte dele que o pai da Revolução supôs alienada pelos indivíduos no pacto social [1]. Em ambas as hipóteses a sociedade seria um artifício desnecessário, pois achando-se o bem específico do homem, que é o seu último fim, fora do alcance da sociedade humana, esta dificilmente poderia tê-lo como seu fim próprio. Para determiná-lo deve lembrar-se o que foi dito sobre o fim temporal humano e a natureza da sociedade. Se esta se caracteriza por uma convergência de vontades para um fim extra-terreno e se o fim temporal humano consiste em se manter na tendência imposta por aquele no que diga respeito à vida presente [2], o bem comum, na ordem social, fundar-se-á na possibilidade, primeiro, e na harmónica realização, depois, do facto da cooperação espiritual e, consequentemente, de esforços em que as vontades se traduzem dentro da ordem vital.

Como os poderes com que os homens dão cum-

---

(1) Jean Jacques Rousseau — *Contrato social*, Livro I, cap. IV.

(2) Capítulos I da Primeira parte e I da segunda.

primento aos deveres que aos seus actos imprimem necessidade moral — e portanto aos da referida cooperação — são os seus direitos, e a realização desta exige que ela seja regulada na sua variedade, o *bem comum*, requisito essencial da lei humana, consistirá na consagração dos direitos reclamados pelas necessidades sociais e na ordenação das actividades elementares em vista da que, como produto de tal cooperação, se qualifica de social. Aquela consagração e esta ordenação trazem consigo, para os povos em que se enraizaram, o que é consequência da posse de todo o bem: a felicidade temporal.

Se o Estado Novo pretende ser organizado em conformidade com o Direito, não deverá carecer de nenhum dos elementos orgânicos requeridos para a elaboração da lei. Nem o Rei, nem os Conselhos reais, nem as Cortes deverão faltar. Dos Conselhos e das Cortes poderá dizer-se que são co-legisladores com o Rei, mas não, de modo algum, que são com ele co-soberanos. Foi uma das mais grosseiras pretensões da Revolução a de fazer os Parlamentos participantes da soberania, da qual despojaram depois o Rei por ser impossível partilhá-la. Mas o Rei, os Conselhos e as Cortes do Estado Novo não o serão de nome ou por meras aparências. Rei que não seja soberano não poderá dar à lei força obri-

gatória; Conselhos incompetentes, sem sentido jurídico, com particulares interesses e sem independência, não lhe poderão introduzir o elemento de razão; Cortes que não representem o país também não poderão sentir as suas necessidades, a opressão em que por acaso se encontre o Direito, os choques de certos elementos sociais com os outros por ausência de harmonia na mútua cooperação. Esta simples enunciação basta para se não admitir no Estado Novo a Monarquia sujeita à referenda; os Conselhos entregues aos partidos políticos; e Cortes cujo fundamento representativo se não encontre nas próprias raízes da Nação por não serem constituídas pelos representantes legítimos desta.

Percebe-se com toda a clareza o mecanismo da elaboração da lei no Estado Novo. Qualquer que seja a iniciativa, a lei, depois de autorizada pelo Rei a sua apresentação às Cortes, será objecto da deliberação destas na forma que se há-de expor. Uma vez votada, passará para o Conselho, que dará parecer sobre ela, não sob o ponto de vista da necessidade e conveniência, pois isso é da competência das Cortes, mas sob o aspecto jurídico e constitucional. O Rei aprová-la-á ou não. Neste último caso ela poderá ser apresentada a novas Cortes; e no primeiro ser objecto do recurso de

inconstitucionalidade [1]. Assim, o Estado será verdadeiro órgão do Direito, já que a razão (e não a vontade) é a fonte da lei; regulador jurídico da cooperação social, ao ordenar a dos indivíduos nas classes e a das classes na sociedade; promotor da satisfação exigida pelas necessidades sociais, que virão autênticamente expressas; e, consequentemente, integrador dos diversos interesses sociais no interesse geral. Tudo isto, aliás, sem que o Estado substitua, absorva ou suplante os vários elementos da sociedade.

---

[1] Capítulo IV da Terceira parte.

CAPÍTULO VII

AS CORTES

O regime parlamentar — isto é, o que constitui o órgão legislativo com a representação mais ou menos impura dos partidos políticos, designada pelo sufrágio universal inorgânico — está hoje em falência culposa. O estudo que fizemos em capítulos anteriores do princípio da representação, do sufrágio universal, dos partidos políticos e da lei, fazia prever a conclusão que os factos históricos, com cruel rigor, impuseram nas diversas nações do mundo.

Imaginar, para legislar, um órgão que pela sua própria natureza, pela sua íntima contextura, faria determinar a lei, fatal e irremediàvelmente, não pelo

bem comum, mas pelo interesse de partido, não é apenas mostrar ignorância da imperfeição de tudo o que é humano, porque é também acumular logo de entrada todas as contradições possíveis com o fim que devia ser alcançado. Propor para a designação dos legisladores um processo que elimina nos seus eleitores os elementos indispensáveis para que o acto da eleição seja racional e que em compensação consente o jogo das mais baixas paixões, o impulso do interesse pessoal, em manifesto conflito com o interesse público, o predomínio da concupiscência, as explosões da cobiça, não é sòmente abster-se de reprimir, conter ou contrariar os movimentos da parte animal do homem, porque é mais: é favorecê-los, estimulá-los e até justificá-los. Por isso a aplicação do sistema só podia dar perniciosos resultados. Por isso já ninguém o defende. Não é de hoje o reconhecimento dos defeitos constitucionais do regime parlamentar.

Assim, o Conde de Romanones julga-o do seguinte modo: «A dolorosa experiência mostra que tais falsificações, degenerescências e abusos não são uma coisa anormal e remediável, mas constituem *a essência do regime parlamentar*, que faz um todo com o parlamentarismo, pois são o resultado necessário, fatal e lógico dos princípios fundamentais do sistema, os quais, *dadas as condições da natureza*

humana, não podem ser postos em prática pelos homens sem degenerarem... Pergunto eu aos defensores do regime parlamentar: credes que há meio de evitar que assim aconteça? Eu conheço um que é infalível, mas creio, sem vos ofender, que não está ao vosso alcance, embora ele seja simples: consiste ùnicamente *em mudar por completo a natureza do homem, criando uma nova espécie humana*. Enquanto isto não suceder, repito: tais defeitos hão-de subsistir, pois são *inerentes à própria essência do sistema*.» [1]

Santiago Alba, por sua vez, escreveu sobre o assunto estas linhas suculentas: «Os pensamentos e as vontades unânimes tendem a considerar *ideal perfeito* o de uma representação complexa, em harmónica proporção com todas as forças nacionais: daí a crescente simpatia que, *como aspiração científica e única fórmula possível e imediata* para suprimir a imoralidade actual, desperta aqui e ali *a representação por classes e grémios*, de que na Espanha foi tão entusiasta panegirista o senhor Pérez Pujol... Pode assegurar-se (pelo contrário), sem incorrer em exagero, que o número de representantes nas Cortes (referia-se ao Parlamento espanhol) interessados mais ou menos no orçamento ascende

[1] Álvaro de Figueroa — *El régimen parlamentario*, cap. III.

a 150 indivíduos. Isto numa Câmara em que é raríssimo que cheguem a 300 os deputados que tomam parte numa votação!... Agora se explica o *descrédito crescente do regime parlamentar.* Os números inspiram mais que todas as razões. É legítimo o resultado do sistema de observação. Eis a alma de um regime feita número positivo; eis o segredo *de tanta infecundidade, em cima; de tantas desilusões, em baixo:* **a grande coligação dos estômagos!**» [1]

Também Cambó traz ao processo este diagnóstico terrível: «A crise de prestígio dos Parlamentos é um *fenómeno geral,* se exceptuarmos a Inglaterra e os países escandinavos. Já antes da guerra esse desprestígio tinha começado. A guerra apenas o acentuou e pôs em relevo. Há um facto para o qual chamo em especial a atenção dos meus leitores, porque na minha opinião projecta uma claridade definitiva sobre a crise evidente do regime parlamentar na maioria dos Estados da Europa... No momento em que o mito da soberania popular se converteu em viva realidade... é que o Parlamento, em muitos países da Europa, perdeu toda a eficácia e caiu no máximo desprestígio. Porquê? Precisamente porque o mito se converteu em realidade.

---

[1] Santiago Alba — *Problemas de España.*

Haverá alguma coisa pior para um sistema político do que não poder resistir à prova da realidade?» [1]

Como conclusão de todos estes juízos, pode apreciar-se o que Azcárate tinha antecipado: «O resultado, em suma, é que, depois de tantos esforços para se estabelecer o governo do país pelo país e se *pôr termo a todo o governo pessoal*, **o regime parlamentar é na prática uma nova forma de governo pessoal**, em que os chefes dos partidos são *uma espécie de Césares e ditadores temporários* que se vão substituindo no mando. Talvez haja quem diga que se trata de um passo necessário na transição do antigo para o novo regime, devido à falta de educação política de certos povos. A isto observaremos que, se assim se crê, deve dizer-se alto e bom som ao país, ao qual repugnará porventura admitir a possibilidade de uma *ditadura liberal* (sublinhado no original)... Por outro lado, semelhante modo de educar é, na verdade, muito estranho e, além disso, a julgar pelos frutos, contraproducente, pois o tutelado ou discípulo está cada vez mais incapaz para a vida da liberdade e o tutor ou pedagogo cada vez mais corrompido e mais inspirado pelo seu próprio

(1) Francisco de A. Cambó — *El fascismo italiano.*

egoísmo no exercício do elevado ministério que se atribui.» [1]

A sentença contra o regime parlamentar e as instituições legislativas que ele engendrou monstruosamente, proferida em momentos de sincero espanto pelos seus próprios corifeus, é inapelável. Voltemos a atenção para os fundamentos doutrinários estabelecidos ao largo deste trabalho, para lhes arrancar o segredo da constituição do órgão legislativo próprio do Estado Novo.

Constituem, como dissemos, o *bem comum* a consagração dos direitos reclamados pelas necessidades sociais e o ordenamento das actividades parciais em vista da que se qualifica de social por ser produto da cooperação humana. Claramente se percebem neste enunciado do *bem comum* dois aspectos totalmente distintos. Tanto a consagração de um direito como o ordenamento das actividades — enquanto disposição adequada delas — são operações da razão. Não há motivo, portanto, para que a sua determinação não corresponda ao elemento orgânico que tem a missão de levar à lei o princípio racional, mesmo quando diga respeito à própria matéria do *bem comum*. Mas os direitos que devem

---

(1) Gumersindo de Azcárate — *El régimen parlamentario en la práctica*, cap. V.

ser consagrados, as necessidades a satisfazer e as actividades a ordenar referem-se exclusivamente ao homem social, isto é, ao homem que forma os diversos componentes do organismo nacional, através dos quais sofre as opressões aos seus direitos, sente as necessidades a satisfazer e suporta os choques produzidos pela desarmonia na total cooperação. O que no *bem comum* é base das operações racionais que hão-de lhe dar forma jurídica, já requer um elemento orgânico de expressão que lhe seja próprio, diferente do que proporciona à lei o seu princípio racional. Por isso não se pode conceber a quem traz essa contribuição senão formado pelas representações dos Corpos e Classes, que vimos no seio da sociedade e como seus componentes quando estudámos a evolução social humana. As Cortes — designação com que na Espanha se conheceu sempre esse elemento orgânico do *bem comum* — deverão constituir-se, pois, com os representantes dos Corpos e Classes da Nação. Agora vê-se uma vez mais e com maior evidência que o indivíduo — no significado que se deu à palavra — não é parte orgânica da sociedade, mas parte material das sociedades secundárias que a constituem; e que, sendo os direitos que a sociedade consagra com faculdades próprias os que se baseiam na lei humana positiva, a garantia dos direitos *naturais* — isto é, os que são

próprios do homem em razão da sua natureza e regulados pela lei natural — é imposta à mesma sociedade, como o é o dever de respeitar a lei natural quando elabora qualquer lei de carácter positivo.

Sendo as Cortes, pois, constituídas pelas representações dos Corpos e Classes sociais, deve-se fixar a proporção que no conjunto delas corresponderá a cada um dos seus elementos. Uma simples consideração permite determiná-la. Para um Estado bem organizado, nenhum interesse social pode ser quantitativamente mais forte que outro. Entre eles existirá seguramente, devido a diferenças qualitativas, hierarquia, mas não superioridade de ordem física. O Estado, porque necessita de todos os Corpos e todas as classes que a análise mostrou serem indispensáveis à sua economia, deve impedir que algum beneficie de vantagens materiais em relação aos outros ou seja afectado de inferioridade numérica, já que, além de faltar qualquer motivo para justificar a desigualdade quantitativa na representação, uma das principais funções que lhe competem é precisamente, segundo vimos, restabelecer o equilíbrio entre os diversos interesses, sempre que ele se perca. Por isso uma justa composição das Cortes não consente em nenhum dos Corpos ou Classes indispensáveis ao Estado — enquanto representem diferentes interesses sociais — maior força numérica do que nos restantes.

Por outras palavras: as Cortes devem ser formadas por tantas secções de representantes quantos os interesses representados e o número dos representantes deve ser o mesmo para todos os interesses, relativamente aos agrupamentos que não têm a liberdade individual ou social como criadora.

Ao chegar a este ponto, a hipocrisia revolucionária opõe de novo à composição do órgão legislativo do *bem comum,* com o mesmo gesto de fingida repugnância com que a opôs à da sociedade, a afirmação de que se fomenta, assim, a luta de classes. A inanidade desta observação já foi demonstrada quando estudámos a composição da sociedade; agora só teríamos que reproduzir os argumentos então aduzidos. Ainda há, no entanto, alguma coisa a dizer. A luta, se fosse lei das classes sociais, existiria de qualquer maneira, quer a organização política se baseasse nelas quer não. Como a sua origem não está nas Cortes orgânicas, também nas Cortes próprias do regime parlamentar seria impresso o seu odioso selo. Mas o reparo ainda vai mais longe. Mesmo sendo falso, como é, o princípio da luta de classes, dá-se o caso extraordinário de que os Parlamentos se vão organizando no mundo, a pouco e pouco, como se ele fosse verdadeiro. Alguém ignora porventura que há neles minorias — e até maiorias — que se qualificam de *classe* no sentido agressivo

da palavra? Assim, quanto está na sua mão, o regime parlamentar aumentou na realidade a virulência do falso princípio.

Este facto serve-nos para apontar com o dedo a própria raiz da mentira. No regime parlamentar, os partidos de *classe* inspiram-se numa doutrina cujo fundamento é precisamente a impossibilidade de conciliação dos antagonismos sociais e económicos; no representativo, não há partidos, mas classes que, sendo elementos sociais, pressupõem a harmonia de todos eles para o fim social. Assim a luta é levada ao seio dos Parlamentos liberais consciente e doutrinàriamente, ao passo que as Cortes orgânicas, também consciente e doutrinàriamente, realizam a possível integração dos interesses parciais de classe no interesse nacional. Há ainda uma coisa que torna mais fundo o abismo que nos Parlamentos liberais separa irredutivelmente esses interesses. Os partidos de classe não são profissionais, mas políticos. A pretexto de defenderem um interesse de classe, ao que eles tendem fundamentalmente não é a promover esse interesse, mas a apoderar-se do Poder público e a transformar o regime social. Exprimiu-o com cínica desenvoltura o Manifesto Comunista. «Toda a luta de classes — diz-se ali — é uma luta política.» Por isso, para Marx, «a organização do proletariado em classe» equivalia à sua

organização «em partido político». Chegam, por consequência, os que, pelo falso motivo de que ela fomenta a luta de classes, repelem a organização das Cortes segundo os princípios que expusemos, a este requinte de duplicidade: fazem dos seus Parlamentos um campo de luta em que se agrava o princípio de divisão e imputam essa circunstância, por eles desejada, procurada e criada, a uma instituição que repudia, tanto na ordem doutrinária como na dos factos, tudo quanto suponha irredutível desarmonia.

É o momento de observar, para esclarecimento dos conceitos, que negar a luta de classes não é o mesmo que afirmar a inexistência de conflitos entre elas. Luta de classes, para Marx — e neste sentido entende-se a expressão na ordem política e na social —, é, segundo a explicação dada por Engels, o facto fatal de que «desde a dissolução da antiga propriedade comum do solo, a história tem sido, toda ela, uma história de luta de classes, de lutas entre as classes exploradas e as exploradoras, as dirigidas e as dirigentes, seja qual for o grau de desenvolvimento a que umas e outras tenham chegado» (1). Em palavras mais claras e concisas: a luta

---

(1) F. Engels — *Prefácio à edição alemã do Manifesto Comunista de 1883.*

de classes, para Marx, é uma lei social inevitável, porque os antagonismos entre elas são *irredutíveis, irresolúveis e insusceptíveis de se harmonizar.*

Na constituição das Cortes orgânicas verifica-se a condição fundamental para que tenha eficácia prática a conclusão doutrinária que opomos à socialista e deduzida da própria natureza das classes, ou seja a natural harmonia dos seus interesses e, portanto, a possibilidade de ajustar os seus antagonismos. Essa condição não é senão a de que as próprias classes intervenham na elaboração das leis que devem conter a fórmula conciliatória e que, para a obtenção desta, deliberem, discutam e contraponham entre si, orgânicamente, os diversos pontos de vista. Com que autoridade podem negar a eficácia deste processo os que, de simples meio, fizeram da discussão um fim em si mesmo? Como poderão justificar a ausência dos seus Parlamentos das classes que supõem em atitude de luta, se procuram a paz entre elas? Finalmente, como hão-de os Parlamentos elaborar leis em que os interesses das classes sejam visados — e pode dizer-se que de uma ou outra forma não há nenhuma que os não atinja — se os desconhecem por completo? Afirmemo-lo claramente. As Cortes orgânicas são o único meio de fazer concordar os interesses divergentes — mas conciliáveis por natureza — que no mundo se agitam;

de dar à lei o elemento do bem comum, em face do interesse de partido, de que só cuidam os Parlamentos revolucionários; e de, com plena competência, evitar os possíveis conflitos entre aqueles interesses. Além disso, como vimos, as mencionadas Cortes orgânicas são coroadas pela Realeza com o seu carácter de integrante dos interesses sociais parciais e de árbitro que os harmoniza [1]. Feita a afirmação incontestável, concretizemos agora a composição e a acção das Cortes no Estado Novo, que suporemos instaurado na nossa Pátria.

Dissemos que as Cortes devem ser formadas por tantas Secções de Corpos e Classes indispensáveis à economia do Estado — todas com o mesmo número de representantes — quantos os interesses representados. Aqueles, portanto, devem ordenar-se segundo a classificação destes. Como as classes, por definição, fomentam interesses diversos e, entre os Corpos, as Regiões se distinguem dos restantes, porque representam interesses próprios, pode concluir-se desde já que as seis classes sociais e as Regiões devem formar Secções das Cortes orgânicas. Os restantes Corpos do Estado (Clero, Aristocracia, Magistratura, Diplomacia e Exército e Marinha), mais que promover interesses próprios — embora

(1) Capítulo IV da Terceira parte.

sociais — dos seus membros, defendem, apoiam e promovem «directamente» o interesse público. Este denominador comum impõe o seu agrupamento numa Secção única. Os Corpos nacionais e as Corporações, finalmente, por não se referirem a classe alguma em particular nem, exclusiva e directamente, ao Estado, deverão agrupar-se na última Secção, em que o número de representantes variará, por dependerem Corpos nacionais e Corporações da iniciativa individual ou social. Serão, pois, nove as Secções em que os Representantes de Corpos, Classes e Corporações se agruparão nas Cortes orgânicas do Estado Novo espanhol.

Seria imprópria deste lugar a justificação do número adoptado para aqueles — que é idêntico, segundo dissemos, nas oito primeiras Secções — quando procuramos fazer um esboço das Cortes orgânicas espanholas. Basta dizer que esse número é de cinquenta; que para a sua adopção se não tiveram em conta meramente considerações populacionais, embora elas não tenham faltado no cálculo que fizemos; que a eleição dos representantes das Classes só pode fazer-se no quadro da Região, pois o simples facto da existência desta dá um matiz comum a todos os interesses públicos de sentido local; e que, partindo de um *sistema natural de representação*, pode e deve aplicar-se o *sistema de*

eleição mais equitativo, que é o da representação proporcional, quando a Região tenha de eleger mais do que um representante de cada Classe ou da própria Região. Aparece esboçada, desta maneira, a estrutura das Cortes orgânicas espanholas do Estado Novo. Seriam formadas por 400 Deputados, divididos em oito Secções de 50 cada uma, denominadas: Agricultura, Comércio, Indústria, Propriedade, Trabalho manual, Profissões liberais, Regiões e Corpos do Estado. Como os componentes da última são de diversa natureza, manda a equidade que o número dos Deputados respectivos seja distribuído entre os diversos Corpos que a constituem. Assim, os 50 Deputados da Secção repartir-se-iam entre os cinco Corpos que a formam, à razão de dez por cada um. Completará a estrutura das Cortes a nona Secção — Corpos nacionais e Corporações — na qual estarão representadas as entidades de carácter público com fins de ordem moral, intelectual ou económica devidamente agrupadas, já existentes ou que forem surgindo graças à iniciativa particular ou social e à consagração pública pelo Estado, até alcançar o número de Deputados fixado para as outras Secções.

As características das Cortes assim formadas têm relevo tão marcado e, sobretudo, distinguem-se tanto das do regime parlamentar, que não exigem extensos comentários para que se aprecie a transcen-

dência da sua obra legislativa. Em todo o caso, há-de chamar-se a atenção, pelo menos, para uma das consequências inevitáveis da substituição dos Parlamentos liberais pelas Cortes orgânicas: estas, pela sua própria composição, teriam verdadeira eficácia e não seriam estéreis consumidoras de energias nem paralisadoras de actividades. É evidente que as Secções, se representam interesses sociais diferentes, deverão deliberar separadamente até cada uma delas fixar o seu critério colectivo sobre cada assunto submetido às Cortes. O que nos Parlamentos liberais era, por falta de conteúdo, apenas um nome — a Secção — será nas Cortes orgânicas uma realidade que traduzirá, no presente estado social, os «braços» das Cortes tradicionais. Haveria, pois, em vez de uma só deliberação tomada por mais de 400 Deputados — com as confusões, surpresas, incongruências e imposições da eloquência vazia sobre a reflexão mais demorada —, tantas deliberações simultâneas de grupos de Deputados em número não superior a 50 quantas as Secções que compõem as Cortes. Com isso não se perde a unidade do problema em debate, pois cada Secção deve examiná-lo sob um aspecto diferente, de harmonia com o interesse social que ela representa. Daqui deriva outra consequência importantíssima: procurando-se nas Cortes orgânicas critérios também orgânicos

e não individuais, os resultados das deliberações parciais — com as quais se evitarão os gravíssimos inconvenientes de uma deliberação de ordem geral, a tomar desde logo — virão a estabelecer os das Secções, cada uma das quais, por via de regra, só precisará, depois, de delegar num dos seus membros a exposição e defesa do que votou. Assim, nas Assembleias plenárias, um máximo de nove discursos, com as suas contestações pelo Governo ou pelos seus delegados e as consequentes rectificações, seriam normalmente o termo requerido para a votação de uma lei. Por último, desde que se fixasse um prazo — dois, três ou quatro meses — para cada Secção dar o seu parecer, findo o qual, se ela não se pronunciasse, se entenderia que estava de acordo com o projecto de lei em questão (o que não pode ser mais razoável), acabariam os vergonhosos obstrucionismos, os condenáveis adiamentos e as demoras em prover de remédio delicadas situações da economia nacional.

Neste tipo de Cortes, serão as Secções, pela sua composição, verdadeiros laboratórios, e as Assembleias — libertas do encargo dos pormenores, que às Secções competirá — recuperarão o antigo esplendor. Perguntas, interpelações sobre assuntos da competência das Cortes, propostas incidentais, etc., etc., só nas Secções serão feitas ou apresentadas, excepto

se estas resolverem que a Assembleia tome conhecimento delas. Dependerá também de resolução das Secções que os Ministros compareçam, a pedido de qualquer Deputado, para esclarecer algum assunto.

As vantagens das Cortes orgânicas não derivam só da sua composição. É por elas que se consegue pràticamente a separação entre as funções legislativa e executiva. O Governo não intervém na formação das Cortes, visto que nem ele nem elas têm cor política, e ele, Governo, lhes não deve a existência. As Cortes, por sua vez, não se intrometem na acção do Governo, já que, por definição, se limitam a trazer à lei o elemento do bem comum. Por último, não há preeminência do Governo sobre as Cortes, nem das Cortes sobre o Governo, porque aquelas e este se movem em planos totalmente distintos. Desaparecida a necessidade de uma maioria nas Cortes, desaparece também a dupla consequência de que o Governo a forje ou seja por ela forjado, alternativa que, em qualquer dos casos, conduz à confusão das funções próprias de cada órgão. A solução, óbvia na nossa tese, é impossível na revolucionária.

As Cortes orgânicas, tal como as delineámos, inspiram-se em princípios certos e incontroversos. Quando afirmamos isto, não prometemos aos povos que a sua instauração traga o paraíso terrestre. Em

matéria de promessas, não pode nem deve seguir-se os passos da Revolução. A verdade não teme a claridade, mas procura-a. Nenhum regime social ou político é perfeito e nenhum há sem defeitos, visto que, segundo vimos [1], o homem tem em si a tendência para o mal e comunica-a a tudo o que se relaciona com a sua natureza. Por isso as instituições sociais e políticas, que nunca poderão eliminar os efeitos da queda do homem, têm por fim «contrariá-los e reduzi-los».

Ora as Cortes orgânicas reduzem-nos e não os favorecem, ao passo que os Parlamentos revolucionários agravam-nos e fomentam-nos.

---

[1] Capítulo II da Primeira parte.

CAPÍTULO VIII

O GOVERNO

AZCÁRATE suscita uma dificuldade sobre a competência do que ele chama «poder executivo» e neste trabalho se denomina «órgão da função executiva». «Parece à primeira vista — diz ele — que toda a lei, depois de feita pelo Poder legislativo, necessita, para viver, do auxílio do executivo. É, sem dúvida, por tal razão que se considera uma das mais características e importantes faculdades deste a de estabelecer regulamentos. Semelhante suposição está longe de ser exacta. A maior parte das leis, com efeito, a começar pelos Códigos na sua quase totalidade, vigoram e aplicam-se sem intervenção alguma do Poder executivo. O que

sucede é que este, ao lado da função implícita na sua própria denominação, desempenha duas outras mais transcendentes, às quais deve a sua importância e o seu predomínio: a *administrativa* e a *governativa.* Para apreciar o carácter e a extensão da primeira, basta atender ao conteúdo do chamado *direito administrativo*, essa «congestão do Estado moderno»... E para dar o justo valor à função *governativa,* basta atender a que o modestamente chamado *Poder executivo* tem a iniciativa de propor leis ao legislativo e inspira e dirige a política geral imperante no país sob a influência do partido que representa. O resultado é que, pela índole de cada uma destas funções, a *executiva* é a que menos importa e a *governativa* e a *administrativa* são as mais interessantes; a elas se deve a *omnipotência* ministerial.» [1]

Forçoso seria dar razão a Azcárate, se a função executiva do Estado se limitasse à publicação de regulamentos e se o conceito da lei se restringisse à letra das disposições assim denominadas. Tal não acontece, porém. Nem sempre a execução de uma lei se leva a efeito mediante disposições de carácter regulamentar. A própria lei não se limita à mera

---

[1] Gumersindo de Azcárate — *El régimen parlamentario en la práctica*, cap. VI.

expressão da sua letra. A realização, pelo órgão executivo do Estado, da condição externa sem a qual impossível seria cumprir a lei, tende a que esta se execute e se ordene, portanto, dentro da função executiva; e uma regulação da actividade social ou individual não prevista explìcitamente na lei e até, por vezes, de carácter discricionário, mas de harmonia com ela e requerida pelos factos, não é mais, em última análise, do que um acto de execução da lei. Em resumo, a função executiva, tal como anteriormente se definiu [1], não é diferente das que por Azcárate são denominadas administrativa e governativa, mas compreende-as a ambas na faculdade regulamentar.

Isto não se opõe a que uma *parte* da conclusão enunciada por aquele político seja verdadeira. Refiro-me à existência, *em certos casos*, da *omnipotência ministerial*. Novo equívoco surge, porém, ao determinar a sua origem. Esta não se deve procurar nas faculdades administrativas nem nas governativas contidas na função executiva, mas na própria natureza do regime parlamentar. Da pena de Azcárate, espontâneamente, uma palavra escapou que nos dá a explicação e a chave de tudo. Azcárate tinha visto o que ele denominou «Poder executivo» num órgão

[1] Capítulo II da Terceira parte.

que era o «dirigente da política geral imperante no país, sob a influência do partido que representa». É claro que, se se começa por incluir na função executiva a direcção da política nacional e, ainda por cima, esta é conduzida pela acção de um partido posto à frente do Estado, primeiro faz-se aquele omnipotente e depois o mesmo sucede ao Governo por ele constituído. Se notarmos que o partido é um elemento do regime parlamentar, logo se compreenderá perfeitamente que, ao falar de *omnipotência ministerial*, Azcárate dava carácter de generalidade a um fenómeno só em condições de se produzir nesse regime político. Tirada ao órgão executivo a direcção da política geral do país e reduzido à sua condição de um dos órgãos do Estado, no exercício de uma função determinada, passa o mesmo órgão, de *omnipotente*, a ser mero cooperador da acção do Estado.

Mas se Azcárate se excedeu quando generalizou um caso que só podia dar-se no regime parlamentar, excedeu-se também ao vincular este a uma única forma. Não é raro que a *omnipotência* esteja nos Parlamentos e não no órgão de execução. Vimos a razão desta subversão quando estudámos as Funções da Soberania [1]. De qualquer maneira, não

[1] Capítulo II da Terceira parte.

podemos desprezar a conclusão do político republicano quando salienta que o imaginado equilíbrio de *poderes,* fundamento do regime parlamentar, só existe no papel. Na realidade, a *omnipotência* de um deles (isto é, o absolutismo) é o resultado imediato do sistema.

Este facto mostra-nos fàcilmente a necessidade em que o mundo se encontra de mudar radicalmente de ideias sobre o órgão executivo do Estado.

Desde que um regime faz dos partidos instrumento de governo, é inevitável o conflito entre a nação e o seu órgão executivo. A Nação exige que o Governo execute e que a execução, portanto, seja a sua função característica. O partido político, por sua vez, pretende que o Governo opine de acordo com ele e que a execução se subordine ao juízo que ele tenha formado da função. É isto que fixa o grau de exclusão dos partidos na vida política. Não se diz que para o bem da nação seja indispensável o *total* desaparecimento deles. Houve e sempre haverá partidos. O que se pretende é que eles não possam agir como *instrumentos de governo,* da mesma forma que já se disse que não podiam ser elementos de representação nacional. A sua existência — a dos partidos dignos, é claro — deveria assemelhar-se à das escolas filosóficas e a sua influência à influência social destas. Desta maneira

poderiam até exercê-la no Governo da Nação, mas não governar.

Não se diga que, sendo humana a obra de governo, governar contra as próprias convicções doutrinárias seria indigno de um governante. Além de que o mesmo poderiam dizer, aplicando-o à ordem da justiça, os que formassem o órgão judicial, e de que ao cidadão foram impostas leis infames pela Revolução — que não teve o menor escrúpulo em oprimir as consciências através delas —, não se trata de nada parecido com isso nem de perto nem de longe. O órgão de execução de um Estado, que como tal deve carecer de opinião sobre a função que desempenha, limitando-se a executá-la, não absorve o governante como a um forçado. Quem não esteja conforme com a sua actividade orgânica, pode, na maior parte dos casos, ressalvar a sua opinião ou, se esta respeitar à ordem da consciência, deixar de ser elemento do referido órgão.

Só, pois, arrancando o Governo aos partidos políticos poderão corrigir-se os vícios que o parlamentarismo nele inoculou. Demonstra-o a breve síntese que deles faz Azcárate. «Em primeiro lugar, resulta daqueles (os vícios) — conclui o citado autor — *uma administração de partido,* a qual, como diz Mingheti, é «a negação da essência e do fim do Estado»... Daqui, por serem muito numerosos os

serviços a cargo do Estado, a desordem administrativa alastra a todas as esferas da vida, donde resulta que o Estado, em vez de dirigir, proteger e iluminar a actividade individual e social, a extravia e corrompe. Como tudo isto se faz para satisfazer o egoísmo individual *ou o interesse de um partido politico...*, sucede que muitos, parecendo partidários da liberdade, são, como dizia Tocqueville, servidores ocultos da tirania.» [1]

Consignemo-lo como verdade incontestável: os partidos políticos não podem ser instrumentos de governo no Estado Novo. Também às Cortes não compete criar tais instrumentos de governo. Quando estudámos as funções da soberania [2], notou-se bem que elas, por natureza, eram independentes entre si, o que exige necessàriamente a inexistência de relações de dependência na formação dos seus órgãos respectivos. Se, apesar de ser função do executivo a execução da lei, não se admite em boa doutrina a constituição desse órgão pelo legislativo, conclui-se por exclusão de partes que a sua designação deve competir directamente ao da soberania, uma vez que, pelas razões expostas quando tratámos da

---

(1) Gumersindo de Azcárate — *El régimen parlamentario en la práctica*, cap. VI.

(2) Capítulo II da Terceira parte.

localização desta, a Nação é incapaz de qualquer acto operativo.

Salva-se deste modo na doutrina tradicional da representação o absurdo inerente à revolucionária. Segundo a primeira, representados, no Rei, a soberania da Nação e nas Cortes o organismo nacional, não há que opor o mais leve reparo a que a representação — absolutamente necessária em qualquer órgão do Estado, sob pena de carecerem de carácter nacional os actos que ele realize — derive do próprio órgão da soberania para os outros através dos quais a soberania exerce as suas funções. Um Governo designado pelo Rei, quando se admite que no Rei está a soberania, não pode deixar de, na esfera própria da sua função, representar a própria Nação.

O que na doutrina tradicional se mostra evidente, apresenta-se envolvido em densa névoa na quimera democrática. A essência contraditória desta revela-se logo que a névoa se desfaz. Excepto em pouquíssimos casos em que o malefício do sistema se patenteou sem a menor atenuante, os membros dos governos liberais — com maior ou menor amplitude, com mais ou menos restrições — são designados pelo Chefe do Estado, quer se esteja em Monarquia quer em República. E de duas uma: ou a soberania reside no Chefe do Estado, e então nega-se a soberania nacional partilhada entre os cidadãos ou depo-

sitada nos Parlamentos; ou continua residindo em a Nação ou foi delegada nos legisladores, e então os Governos carecem de representação nacional. Ambos os termos da alternativa minam igualmente a democracia. Se o Chefe do Estado é soberano, a lei não é a «expressão da vontade geral», porque deve ser promulgada pelo soberano e então a vontade geral, fora dos curtos períodos eleitorais, não seria soberana. E se a soberania permanece no povo, sem possibilidade de transferência ou, quando muito, delegada nos Parlamentos, a autoridade dos Governos carece de comunicação com a fonte de todo o poder e deveria considerar-se ilegítima. Verdade é que a Revolução, sendo ela mesma contradição, não podia evitar as contradições ao aplicar as suas falácias ao governo dos povos.

Seria impróprio deste trabalho fixar minuciosamente o conteúdo das palavras «governo dos povos» quando se limitam à função executiva da soberania. Por outro lado, as que transcrevemos de Azcárate revelam que nos perderíamos em disputas se tentássemos o exame do que ele chama «congestão do Estado moderno», para afastar o que deve permanecer do que deve ser extirpado. Contudo, assim como é difícil precisar os pormenores, em obras que não sejam monografias, assim é fácil determinar a *órbita* dentro da qual deve agir o órgão executivo

do Estado. Não estão longe de delimitar o seu campo próprio três textos sobradamente conhecidos e de origens muito diferentes. São, pelo menos, marcos definitivos.

Disse Campanella: «São instrumentos de Império: 1.º a língua; 2.º a espada; 3.º o tesouro». Maurras escreveu: «Qualquer que seja a nação a que pertença, o homem pede ao governante a garantia da integridade do território em que nasceu, construiu a sua casa, constituiu família, envelhece e morre. Depois desta segurança, pode desejar a multiplicação normal dos membros da sua comunidade, o progresso dos bens materiais que lhe assegurem ou facilitem a subsistência, e, finalmente, o respeito pelas condições superiores de uma vida comum próspera, as que se referem aos costumes e mesmo as da ordem da consciência, a preferência do bem ao mal e da virtude ao vício, a imparcialidade da justiça e da lei, a dignidade desta, a honra do país e da nação» [1]. Leão XIII, nas Encíclicas *Diuturnum illud* e *Immortale Dei*, ensinou: «A própria força da necessidade quer que alguns tenham o mando em qualquer associação ou comunidade humana, *a fim de que a sociedade não se dissolva*... Cada indivíduo... sabe que tem à mão chefes e guias

[1] Charles Maurras — *Enquête sur la Monarchie*, pág. VIII.

seguros... *que lhe procuram ou conservam a segurança, a fazenda e as demais vantagens da vida social.»*

A conservação social, a segurança da pessoa e bens dos associados, são objectivos elementares de que a acção executiva do Poder não pode prescindir. Há que empregar para isso a espada e o tesouro, na expressão gráfica de Campanella. Vamos ocupar-nos de ambos sucintamente, na medida em que se relacionam com a mencionada acção executiva. Devemos observar desde já que, sendo de ordem pública as funções executivas, públicas hão-de ser também as instituições que representam a espada e o tesouro; e que, não sendo diferente da dos particulares a origem da actividade do Estado, nem tendo este outros meios que não sejam os daqueles, a espada deverá recorrer aos mesmos particulares, e dos bens privados se alimentará o tesouro. Exército e Fazenda pública, tais são as denominações modernas, respectivamente, da primeira e da segunda instituição.

Poucas instituições excedem em importância, dentro da sociedade civil, o Exército, — braço do Direito, escudo da sua vida, defesa do território, amparo do cidadão, garantia da independência nacional. O facto de se terem esquecido estas características dos corpos armados não é senão mais uma

razão para se restaurar a ordem doutrinária na matéria. Ela proclama — contra o erro revolucionário já exposto pormenorizadamente — que, se a sociedade, pela sua condição de organismo, tem por lei a desigualdade, também a terá o Exército, oriundo da mesma sociedade. Basta enunciá-lo para que se veja a contradição que existe por natureza entre Exército e Democracia. Pouco importa que a vida imponha ainda para o Exército, nesta concepção política, a lei da desigualdade; a ideia fundamental, quando se sinta escamoteada nos factos, inoculará o seu vírus até onde as circunstâncias o permitam.

Se o Exército é instituição política, deve, por definição, ser nacional, o que se opõe a que constitua uma casta. Também é evidente que em caso de necessidade ninguém pode deixar de contribuir com o seu esforço militar, uma vez que a conservação própria é dever de todo o ser inteligente. Nem uma nem outra coisa, porém, supõem igualdade nas prestações sociais do indivíduo, nem, portanto, universal obrigação do serviço militar. A Natureza, com efeito, diz-nos que se a profissão militar não é couto cerrado, a vocação deve inspirar o seu exercício. Mas o Estado não a cria, nem, muito menos, pode fazê-la geral. A vocação, como qualquer inclinação do espírito, está no indivíduo e refere-se a um grupo social. Perante ela, o papel

de um bom Estado consiste em estar atento aos factos que a revelem, para favorecê-la e utilizá-la. Só depois de encaminhadas as vocações que se apresentem, ele poderá unir eficazmente à sua volta os esforços que em casos extraordinários deverão acrescer aos provenientes daquelas. As razões, neste ponto, são as mesmas para o soldado e para os seus chefes. Quando a Democracia, ardilosamente, forjou razões diferentes, preparou de maneira dissimulada a destruição do Exército, dando-lhe primeiro uma base falsa, para o atacar depois como instituição opressora, sanguinária, aviltante e parasitária.

O Exército profissional não o é de mercenários, porque então deixaria de ser nacional. A milícia é uma profissão; mas além da vocação, necessária em todas as profissões, exige o seu devido exercício um amor ao objecto que ela ampara e protege superior ao da própria vida, pois o tributo desta é penhor indispensável da defesa. Só por excepção poderia verificar-se esta circunstância em quem não fosse nacional. É o que postula a nacionalidade além da profissão; é também o fundamento com que justificámos o serviço militar obrigatório em caso de necessidade.

Tudo se resume nesta sentença: «serviço militar voluntário em tempo de paz e educação militar obrigatória». É, na essência, a antítese do sistema

revolucionário, em que o serviço militar é obrigatório (já vimos quais são as últimas consequências disso) e a educação militar voluntária. Não podia ser outra coisa com princípios constitucionais da sociedade política diametralmente opostos aos que informam a sociedade tradicional e cristã. Isto não quer dizer que rìgidamente, mesmo em tempo de paz, o Exército deva ser formado apenas de voluntários, porque pode não os haver em número suficiente, ou o Estado não ter meios para sustentar na sua condição todos os soldados de que necessite, ou não se cumprir a lei da educação obrigatória. Nas duas primeiras hipóteses verifica-se o caso de necessidade; a última obriga a adquirir-se dentro do Exército a educação militar que se não adquiriu fora dele. Por outras palavras: a sentença que enunciámos não deve ser considerada de realização inexorável, mas como norma ideal.

Quando nos referimos a uma das circunstâncias que influem na extensão com que o princípio da profissão militar pode aplicar-se, demos a devida importância a outra matéria própria da função executiva: o Tesouro. Já dissemos também que um Estado, por carecer de património próprio, não pode dispensar os cidadãos de lhe proporcionarem os recursos precisos. Esta necessidade implica as seguintes consequências: que o Estado inverta devida-

mente as receitas dos impostos que por lei esteja autorizado a cobrar, e que dentro da sua esfera de acção fomente a exploração das riquezas naturais. A primeira postula a formação de uma Contabilidade do Estado; a segunda, a de um regime jurídico de protecção.

A natural assimilação ao homem — fora de qualquer organicismo já repudiado — que o conceito de sociedade impõe à nossa inteligência, sugere o emprego obrigatório pelo Estado de duas espécies de bens para sustentar a sua vida económica. O ser humano, como em tudo, projecta na ordem económica a sua personalidade sobre o futuro. As despesas que faz são de dois tipos claramente diferençados. Umas traduzem-se em bens de relativa perenidade que prestam serviço pelo seu uso; outras proporcionam objectos que se consomem porque o prestam com a sua própria substância. Nada mais lógico, pois — partindo da referida assimilação—, do que afirmar também a existência na sociedade política de necessidades que requeiram para a sua satisfação bens de consumo imediato e de outras que os requeiram infungíveis.

A própria natureza das coisas determina, por consequência, que a Fazenda pública se reflicta em dois orçamentos diferentes — chamando *orçamento*, segundo a palavra consagrada, à previsão das despesas exigidas para a satisfação de certas necessi-

dades e dos recursos com que se conta para cobri-las —: um, qualificado por meios que prestem serviço pelo seu uso e que em substância se conservem pràticamente intactos; o outro, por meios que os prestem consumindo-se. Embora os termos não sejam apropriados, chama-se ao primeiro *extraordinário* e ao segundo *ordinário*. É claro que se este diz respeito às realizações diárias do Estado, deve executar-se em períodos adequados para a sua ordenação, que tenham o ano como unidade, e compreender despesas e receitas relativas à vida do Estado durante o respectivo período. Esta consideração sugere outra que se relaciona com a origem das receitas de um e outro orçamento. As do orçamento ordinário, por se consumirem durante a vigência dele, devem ter como limite máximo a parte proporcional que se possa retirar dos rendimentos anuais da riqueza pública; as do extraordinário, por constituirem um *activo nacional,* não irão além do que permita a economia da Nação e destinar-se-ão equitativamente à satisfação das legítimas necessidades do indivíduo, da sociedade e do Estado.

Fazem-se três reparos à existência de orçamentos extraordinários ao lado dos ordinários. Referem-se à suposta condição da sua *unidade* e da do Tesouro, à facilidade de encobrirem os *deficits* do ordinário e ao perigo da *inflação*. Mas o orça-

mento do Estado, no seu conceito de ordinário, não é a sua Contabilidade: é só uma conta desta que se chama comercialmente de *Despesas gerais*. A Contabilidade regista-a juntamente com outras, entre elas o Orçamento extraordinário. A unidade de Contabilidade nunca supôs nem supõe uma só conta. Basta notar que, figurando a *Caixa* entre as do activo, há unidade do Tesouro, qualquer que seja a sorte do Orçamento. Pouco há a dizer sobre as facilidades que presta o Orçamento extraordinário para encobrir os *deficits* do ordinário. A diversa natureza de um e outro impede toda a confusão num regime de governo devidamente dirigido. Se esta condição se não verifica, não se estranhe que o Orçamento ordinário revele os estragos da má gestão. A *inflação*, por último, não é devida ao orçamento ordinário nem ao extraordinário considerados em si mesmos, mas sim ao facto de se excederem os limites marcados pela natureza das coisas às receitas de qualquer dos orçamentos em relação aos rendimentos anuais da riqueza e da poupança natural.

Se a Fazenda pública se alimenta, como dissemos, dos bens privados, o Estado, não só porque o impõe o bem comum, mas também pela sua própria conservação, deve interessar-se pelo fomento da riqueza. O meio normal de o conseguir é a

protecção aduaneira. Como esta, por definição, deve aplicar-se única e exclusivamente ao fim mencionado, a protecção apenas incidirá sobre as produções de base nacional, isto é, que mobilizem, aproveitem e transformem riquezas naturais que se perderiam de outro modo. Este é o único caso em que o tributo pago a essa protecção pelas produções privilegiadas e em geral pelos restantes elementos sociais, seria pago em parte, se ele não existisse, às produções análogas estrangeiras, e é compensado, também em parte, com os benefícios indirectos que presta às privilegiadas, principalmente pela necessidade de braços.

Além disso, o bem comum — que neste particular é a nacionalização das produções protegidas — exige que a margem aduaneira não tenha como finalidade, voluntária ou não, a *inflação* dos capitais investidos na produção protegida, mas o robustecimento desta, uma vez alcançado o legítimo benefício dos investimentos feitos, de modo que com o tempo se mantenha no país sem privilégio alfandegário. Se esta possibilidade não se presume (do que é indício a protecção permanente), a protecção redunda em pura perda.

CAPÍTULO IX

A JUSTIÇA

ROBESPIERRE proferiu na Convenção estas palavras: «Ponhamos o universo ao corrente dos nossos segredos políticos. Qual é o nosso objectivo? O reinado da justiça eterna, cujas leis não estão gravadas no mármore, mas no coração de todos os homens, incluindo o escravo que as esquece e o tirano que as nega. Queremos substituir no nosso país a moral ao egoísmo, a probidade à simples reputação, o dever às conveniências, a razão ao preconceito, isto é, as virtudes e maravilhas da República aos vícios e mentiras da Monarquia. Só o Governo democrático e republicano pode realizar tais prodígios... Além de ser o lema da democracia, a vir-

tude não pode existir senão nessa forma de governo.» [1] E no seu último discurso assim exprimia o seu pensamento cardial: «As revoluções que até agora transformaram a face dos impérios só tiveram por objecto uma mudança de dinastia ou a transmissão do poder de uma para muitas mãos. A Revolução francesa é a primeira que surge com fundamento na teoria dos direitos da humanidade e nos princípios da justiça.» [2] Foi deste modo que a Revolução se apresentou: jactando-se de, pela primeira vez no mundo, arvorar a bandeira da Virtude e da Justiça, que ninguém mais podia fazer sua.

Pouco duraram estas ilusões ambiciosas. Além de não trazer consigo a justiça, a Revolução, incompatível com ela, desencadeou a arbitrariedade. De mil testemunhos que o provam — pondo de lado as lamentações que se ouvem todos os dias — reproduzo três, pela sua origem nacional. Sobre esta matéria escreveu Azcárate o seguinte: «Em certos países, na verdade, há um contraste singular entre a *impotência* do poder judicial e a *omnipotência* do executivo. A maneira de entender e praticar o *regíme parlamentar* (ou seja, como vimos, o que proveio da Revolução) levou a desnaturar a função judicial e a

---

(1) Lamartine — *História dos Girondinos*, Livro LIV-XX.
(2) Lamartine — *História dos Girondinos*, Livro LX-VII.

desconhecer a índole e a natureza do poder encarregado de a desempenhar; porque... na prática ele fica submetido aos outros poderes, especialmente ao executivo... Os inconvenientes disso ressaltam com o abuso que vem logo a seguir, a par de uma invasão de atribuições, manifestamente ilegal, em virtude da qual não parece senão que *ter razão é o menos para alcançar justiça* dos tribunais e que *o mais é contar com a recomendação* do influente eleitoral para o juiz de paz, a do cacique para o juiz da primeira instância, a do deputado ou senador para o da Relação e a de um ex-ministro da Justiça, que pode voltar a sê-lo, para o Conselheiro do Supremo.» [1]

São do Conde de Romanones estas palavras duríssimas: «...é mais difícil encontrar juiz justo que varão perfeito. Tão habituados estamos a isto que o consideramos doença incurável... O mal é tão profundo e, sobretudo, *é consequência tão necessária dos Governos parlamentares*, que não pode procurar-se o remédio em soluções parciais... Esta intervenção do poder executivo no judicial, que sempre existirá nos Governos de gabinete, corresponde *à necessidade em que estes se encontram*...

---

(1) Gumersindo de Azcárate — *El régimen parlamentario en la práctica*, cap. VII.

de obter e sustentar as maiorias ficticias e artificiais que são a condição essencial da sua existência. Para alcançar este resultado, para arranjar partidários e votos, dispõe o Gabinete de dois recursos únicos e poderosos: *os favores da Administração e os favores da justiça;* a tal ponto que, segundo Guicciardini, **nos Governos modernos a justiça tem duas balanças, uma para os amigos, a outra para os inimigos»** [1]. Cerca de quarenta anos depois de escritas estas palavras tremendas, dizia o mesmo autor, abarcando quase meio século da vida política espanhola: «Todas as circunstâncias da nossa vida política e social *fizeram que este mal* (o exercício da influência governativa sobre a Magistratura, a favor dos litigantes) *se tivesse agravado extraordinàriamente no periodo que examinamos* (1879-1923)» [2].

Na sessão solene de abertura dos Tribunais correspondente ao ano de 1922, o senhor Ministro da Justiça, analisando a situação do organismo judicial, disse: «Houve um tempo em que, para se ser nomeado e depois colocado aqui ou ali, eram necessárias poderosas influências. Devido a esta

---

(1) Álvaro de Figueroa — *El régimen parlamentario*, capítulo VII.

(2) Conde de Romanones — *Las responsabilidades del antiguo régimen*.

circunstância, acontecia frequentemente que os que pretendiam as boas graças dos juízes nalgum litígio pendente procurassem afanosamente saber: «De quem é Fulano?» O reconhecimento do mal não podia ser mais explícito e doloroso. Talvez por isso o Ministro que pronunciou estas palavras tentou restringir-lhes o alcance com reservas acerca do estado do espírito público no momento em que as proferia. Contudo, mesmo admitindo que o mal estivesse atenuado — hipótese negada pelo senhor Conde de Romanones no texto transcrito —, sempre ficaria de pé o testemunho de que o regime parlamentar tinha produzido efeitos tão desastrosos na administração da justiça, que os litigantes chegaram a esperá-la, não dos Tribunais de harmonia com o direito estricto, mas da circunstância ocasional de os julgadores coincidirem com ela mediante a personalidade política de quem dependessem.

As promessas retumbantes, as jactanciosas considerações, as condenações implacáveis, proferidas por Robespierre, traduziram-se afinal, perante a incorruptível realidade, neste facto ridículo e odioso: os litigantes, no «reinado da justiça eterna», tinham de perguntar quando recorriam aos tribunais: «De quem é Fulano?» Se a Revolução não suscitasse a nossa aversão pelos seus crimes, mereceria uma gargalhada pela sua atrevida ignorância. Milhares

de anos antes de ela manchar o mundo, tinham-se ouvido estas palavras magníficas: «Ouvi-os e julgai como for justo, quer se trate de cidadão, quer de estrangeiro. Não haverá distinção de pessoas. Ouvireis o pequeno do mesmo modo que o grande. Não fareis qualquer preferência, porque o juízo é de Deus» [1]. «Não te inclinarás para alguma das partes. Não atenderás a pessoas nem a dádivas; porque as dádivas cegam os olhos dos sábios e transtornam as palavras dos justos» [2].

Precisamente a obra de exumação do passado mostra-nos, em contraste com as vazias declamações da tribuna revolucionária, a orientação serena e densa da Monarquia nesta matéria. Eis, entre muitas, quatro admiráveis sentenças que põem em relevo os sentimentos de justiça dos Reis de França — a nação em que Robespierre teve a audácia de se apresentar como primeiro justiceiro — e claramente marcam a persistência e continuidade desses sentimentos. «Sê leal e recto para com os teus súbditos — disse S. Luís —, sem te inclinares para a direita nem para a esquerda, e pelo contrário, ampara a queixa do pobre até que a verdade resplandeça.» «Os Reis foram estabelecidos — declarou

---

(1) *Deuteronómio*, cap. I, vers. 16 e 17.

(2) *Idem*, cap. XVI, vers. 19.

Henrique IV — para fazer justiça e não para tomar parte nas paixões dos particulares.» «Tendo-me participado o meu primo Duque de Luxemburgo — aconselhou Luís XIII — que vai prosseguir o processo em que deseja obter sentença do meu Parlamento da Provença, resolvi escrever-vos para vos rogar que tenhais firmeza, a fim de que se observe a justiça nesta ocasião tão exactamente como costumais administrá-la a qualquer dos nossos súbditos.» «O favor — proclamava Luís XIV — opõe-se directamente à justiça que é a principal virtude do príncipe.» (1)

E que dizer da Monarquia espanhola?... O mundo civilizado teve que se curvar, de bom ou mau grado, perante os seus admiráveis princípios de ordem judicial. Por ela soube desde a Idade Média que «*doncas faciendo derecho el rey, deve aver nomne de rey; et faciendo torto pierde nomne de rey*» (2), magnífico enunciado da resistência à opressão; que «*otrosi dixeron los sabios que el emperador es vicario de Dios en el imperio para fazer justicia en lo temporal*» (3); que «*Vicarios de*

---

(1) Gabriel Boissy, *A arte de governar segundo os Reis de França.*

(2) *Fuero Juzgo*, título I, lei 2.ª.

(3) Partida 2.ª, título I, lei 1.ª.

Dios son los Reyes cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia y en verdad» ([1]); e que «*maguer diga la Escriptura que el ome justo cae en yerro siete vezes en el dia* (o que a fatuidade revolucionária não teve em conta para julgar as instituições) *porque él non puede obrar todavia lo que deve por la flaqueza de la natura que es en él, con todo esso en la su voluntad siempre deve ser aparejado en fazer bien o en cumplir los mandamientos de la justicia»* ([2]). Como tudo isto é diferente da proclamação da justiça «republicana» feita solenemente pela segunda República espanhola!

Foram essas máximas esquecidas mais de uma vez? Os próprios Príncipes que magnìficamente as formularam chegaram a infringi-las? É possível. Tal infracção, porém, não era *consequência necessária do regime político* que eles encarnavam, mas produto da debilidade da natureza humana. E a Revolução presunçosa, que não soube corrigir a natureza e, pelo contrário, agravou a sua tendência para o mal, acrescentou a *causa que fatalmente* havia de entronizar a iniquidade no lugar da justiça. Reconheceram-no expressamente Azcárate e o Conde de

---

(1) Partida 2.ª, título I, lei 5.ª.
(2) Partida 3.ª, título I, lei 1.ª.

Romanones. O texto de Guicciardini que o último transcreve — esse texto horrível das duas balanças da Justiça nos regimes revolucionários — revela que o mal é universal, isto é, produto de um princípio e não meramente de uma circunstância local ou nacional. Para extirpá-lo, nenhuma solução parcial — como o Conde reconhece — seria suficiente. O Estado Novo, que não poderia viver sem justiça, tem mais um motivo para abominar qualquer organização que se pareça, de perto ou de longe, com o regime político que se esquece de que — segundo o Livro Sagrado dos *Provérbios* — sem ela — a justiça — «os povos são miseráveis».

A gravidade do mal suscitou, na agitação do sobressalto a que deu causa, um falso remédio que o agravaria ainda mais. A pretexto de velar pela independência da função judicial, pretendeu-se definitivamente excluí-la do Estado, fazendo do seu órgão um super-poder. Se já se provou que não há senão um poder político — o nacional —, o que leva a não admitir a existência do poder judicial, ainda menos se admite um super-poder dessa ordem. Repisemos o que se disse oportunamente. O judicial é função nacional, autárquica; a característica de soberania que lhe compete no Estado só pode recebê-la do órgão em que a mesma soberania está localizada. A função judicial, em última análise, é

independente da legislativa e da executiva; mas não o é do próprio Estado. Por outras palavras: a independência da função judicial e do seu órgão próprio é independência *na sua órbita,* que é traçada pela lei de acordo com a natureza de ambos.

Assim fica desobstruído o caminho dos obstáculos que a Revolução acumulara, tornando impossível a continuação do processo mental nesta matéria. Como deve constituir-se o órgão da função judicial? Azcárate viu bem ao observar que «nem desaparecerá a ideia de dependência que surge naturalmente a respeito daquele de quem se recebe a nomeação, nem a lei conseguirá fechar todas as portas que o favor procurará ter sempre abertas». Por isso, em sua opinião, «o único remédio para o mal consiste em conferir ao Tribunal Supremo ou ao seu Presidente todas as faculdades que nesta matéria competem ao Ministério da Justiça». E condensa o seu pensamento nesta frase: «Enquanto não houver no Parlamento, ao lado do banco *azul,* um banco *vermelho,* em que se sentem o Presidente do Supremo Tribunal e o representante do Ministério Público junto do mesmo Tribunal, o poder judicial não será independente» [1].

---

[1] Gumersindo de Azcárate — *El régimen parlamentario en la práctica,* cap. VII.

Se a doença foi bem diagnosticada, o remédio é inoperante. Quem conferirá ao Supremo Tribunal ou ao seu Presidente as faculdades que na ordem judicial se atribuem ordinàriamente ao Ministério da Justiça? O órgão executivo? As Cortes? Mas como para atribuir alguma coisa é preciso ter autoridade para isso, consagrar-se-ia de tal modo a superioridade das funções executiva ou legislativa, e portanto a dependência da judicial — que se queria ver terminada — em relação a uma daquelas. Porventura se partiria da hipótese de que o órgão judicial se constitui por localização directa, mediante um acto transcendente das funções judiciais, como acontece com a soberania? Ainda que o admitíssemos, faltaria ao órgão judicial, se não a função deste nome, a característica da soberania, que só pode derivar do órgão em que ela se localiza. Não há outra solução além da que foi indicada quando tratámos da constituição do órgão executivo. Já então se disse com carácter geral que, representada no Rei a soberania da Nação, não havia o menor reparo a opor ao facto de a representação, absolutamente necessária em todo o órgão do Estado, fluir para os órgãos de exercício das funções de soberania — e portanto para o judicial — do próprio órgão da soberania.

A velha Filosofia política espanhola tinha sur-

preendido com maravilhosa intuição esta íntima conexão dos diversos órgãos do Poder público. O *Fuero Viejo* de Castela considerava a justiça coisa natural ao senhorio do Rei «*que no la deve dar a ningund omne ni la partir de sí, ca pertenesce a él por razón del señorio natural*» ([1]). Não se queria dizer com estas palavras que ele devia administrá-la pessoalmente, mas—como consta na Ordenação de Alcalá—que «*el Rey ha por la mayoria e Sennorio Real, que es por comprir la justicia si los Sennores menores la menguasen*» ([2]). Regulava-se por isso a instituição dos «julgadores», que «*los antiguos non tovieron por bien que fuessen puestos, quanto en lo temporal, por mano de otro, sinon de aquellos que aqui diremos. Assí como Emperadores o Reyes que han poder de poner aquellos que son llamados ordinarios*» ([3]). E para que esta designação nunca supusesse «dependência dentro da órbita da função», proclamava-se que «*los pleytos que vinieren ante ellos* (os juízes) *que los libren bien e lealmente, lo mas ayna e mejor que supieren;* e por las leyes de este libro e non por otras. *E que por amor nin por desamor, nin por miedo nin por don, que les*

([1]) *Fuero Viejo*, lei 1.ª, título I, livro I.
([2]) *Fuero Viejo*, lei 2.ª, título XXVII.
([3]) Partida 3.ª, título IV, lei 2.ª.

den nin les prometan dar, que non se desvien de la verdad nin del Derecho» ([1]). E por último, para que não se entendesse em tempo algum que as nomeações dos juízes tinhâm como fundamento o mero arbítrio do Rei, condicionavam-se a que *«ayan voluntad de quererla* (à justiça) *e de amarla de corazón parando mientes en los bienes e proes que en ella yazen; que la sepan fazer como conviene e los hechos la demandaren, los unos con piedad e los otros con reziedumbre; e que hagan esfuerzo e poder para cumplirla contra los que la quieran toller o embargar»* ([2]).

Em resumo: é do órgão da soberania que derivam os caracteres de representação e de soberania do órgão judicial, como derivam os do executivo. Além desses caracteres, o órgão judicial tem outros específicos, sem os quais a atribuição dos primeiros seria totalmente ineficaz. Quem está investido na função judicial, deve conhecer as leis e por consequência deve provar que está na posse dessa ciência; deve amar a justiça, *«parando mientes en los bienes e proes que en ella yazen»* e por consequência deve educar-se o seu espírito no culto da mesma justiça; deve ter fortaleza para cumpri-la e por consequência

---

([1]) Partida 3.ª, título IV, lei 6.ª.
([2]) Partida 3.ª, preâmbulo.

deve recebê-la da instituição para que não fraqueje. Por outras palavras: se derivam do Rei os caracteres de representação e de soberania das funções que os juízes exercem — é por isso que estes nas suas decisões invocam o nome dele —, devem os mesmos juízes ser juristas honestos e independentes de qualquer sugestão que não seja a impersonalidade da lei. Vislumbra-se um mundo de *limitações orgânicas* através destas palavras; mas nenhuma delas quebra a aliança do órgão judicial com o da soberania, para que a todo o momento o primeiro seja nacional, mediante uma representação derivada do último. Basta neste trabalho salientar — já que não podemos ir mais além — que tudo quanto contribua para que os magistrados tenham *ciência* (concursos e experiência devidamente combinados), *dignidade* (Conselhos judiciais, inspecções e Tribunais de honra) e *independência* (desafogo económico, promoções e transferências alheias a todo o arbítrio pessoal) deve ser instituído no Estado novo que, livre do mal invencível do parlamentarismo, reúne as condições necessárias para o fazer com eficácia. Também o Estado novo garante o que pode ser fundamento da existência da função judicial. Se esta consiste na emissão do juízo que merecem os actos humanos em relação com a lei, a dificuldade de um juízo claro e exacto pode resultar da própria lei. São

necessárias, por isso, leis claras. Nos Estados parlamentares não o são, em geral, nem as substantivas nem as adjectivas. As razões são óbvias. Nada sai perfeito das mãos do homem. A obra deste exige uma criação contínua. Só a experiência, em face da má fé ou do engenho subtil, mostra quais são as reformas legislativas indispensáveis. Mas isso exige que o órgão legislativo legisle; e uma coisa tão natural é impossível no regime parlamentar.

Na Espanha, por exemplo, prevê-se na última das disposições adicionais do Código civil a reforma deste de dez em dez anos. Apesar de terem decorrido já *quatro decénios* desde a sua publicação, nem sequer se tentou dar cumprimento, até agora, a uma disposição legal tão importante. E não diremos nada das leis adjectivas, que não estão sujeitas imperativamente a uma reforma periódica, nem da jurisprudência que, devendo ser, com leis claras e corpos legais bem delineados, manancial de luz, contribui, com os seus preceitos obscuros e deficientemente ordenados, para aumentar a confusão e a obscuridade.

Se a função de julgar, como dissemos, é o exercício de uma faculdade autárquica, não pode causar estranheza que no Estado novo, dirigente de uma nação orgânicamente constituída, haja diversas jurisdições no judicial, conforme se trate de matéria da

competência da Nação ou dos elementos nacionais, nem que ao lado delas, mas à parte, existam as de outra sociedade: a Igreja Católica. A chamada *unidade de foro* é em si mesma um absurdo, visto não se aplicar aos membros de uma categoria social *substantiva*, mas a todos os cidadãos em razão da sua *igualdade específica*. Tanto pesou a contradição que basta um leve esforço de memória para que nos lembremos do sem número de jurisdições especiais criadas pela Revolução para beneficiar desde os Deputados aos operários. Já passou à condição de falso lugar comum a diferença entre *privilégio* e *prerrogativa*. Se esta diz respeito à função e se outorga à pessoa em consideração da mesma função, o denominado privilégio (lei privada) não teve outra origem. Além disso, os operários, como tais, não exercem funções públicas, e para eles, no entanto, criaram-se jurisdições particulares.

A Revolução, que introduziu na Espanha, com o artigo 248.º da Constituição de 1812, a concepção exótica da *unidade de foro*, contradisse-se, ao menos parcialmente, quando pretendeu realizá-la com o decreto-lei de 6 de Dezembro de 1868. Nesse diploma reconheceu, com efeito, que as *jurisdições eclesiástica e militar* tinham fundamentos próprios para subsistir, quaisquer que fossem as órbitas que fixasse para uma e outra. Disse da primeira que

«não podia ser menoscabada nem restringida» e que «a Igreja, fiel depositária dela, continuará exercendo-a tal como a recebeu das mãos do seu Fundador e a regularam os cânones do seu exercício»; e da segunda «que só ela será competente para conhecer dos delitos meramente militares, dos comuns e das faltas expressamente mencionadas, quando tais delitos ou faltas forem cometidos por membros do Exército e da Marinha em activo serviço».

Por maior que seja o esforço com que se procura justificar a contradição, esta é evidente. Mais ou menos mutilados, reconhecem-se os foros especiais, por necessidade da própria natureza. É que, se há direitos e deveres comuns a todos os homens, também os há sòmente para determinados agrupamentos ou categorias. Mesmo os primeiros, isto é, os comuns, podem ser qualificados por circunstâncias tão particulares que, para a sua justa apreciação, exijam uma disposição adequada na instituição judicial. O facto de a Revolução não ter podido subtrair-se a essa verdade, ao reconhecer primeiro os foros indicados e ao multiplicá-los mais tarde prodigiosamente, por sucessivas imposições do regime electivo, dispensa maiores esclarecimentos e justifica que se formule uma conclusão sobre a matéria. A especialidade dos foros judiciais funda-se na pró-

pria natureza da sociedade civil, nas circunstâncias particulares da aplicação do direito comum, ou na existência de uma sociedade perfeita diferente da sociedade civil e formada por membros desta. Tais fundamentos, autorizando a diversidade, também a limitam jurìdicamente. Não se justifica a existência de foros especiais quando não tenham qualquer desses fundamentos.

Entre os que são de condenar — visto que afinal é um foro — figura o *Júri* em matéria criminal. Além de que não há razão alguma fundamental para que certos delitos sejam apreciados pelo Júri e outros não, pois os juízes de direito, na sua função normal, também julgam a matéria de facto nos que lhes são atribuídos e não há nos réus distinção pessoal nem substancial quanto aos delitos, o Júri, na sua ordem, não é mais do que uma instituição usurpadora, como se demonstrou que o eram os Parlamentos liberais. Para o constituir, parte-se do princípio de que a *multidão* se identifica com a Nação e de que os designados por ela são legítimos representantes desta. A ficção monstruosa segundo a qual uma dúzia de ignorantes, frequentemente venais, que compõem o Júri, representa a Nação, está no fundo das declamações revolucionárias favoráveis à existência de tal instituição. As razões que se aduziram para mostrar a fraude que se cometia ao equi-

parar a multidão ao ser nacional, têm aqui aplicação — maior ainda, se é possível — pois os jurados nem sequer são designados por eleição. As que foram expostas sobre o carácter representativo do Corpo Judicial, cujo órgão deriva do da soberania, levam a concluir que só podem licitamente dizer que julgam em nome da Nação os Tribunais que invocam o do Rei.

Assim, à Justiça das duas balanças, própria da Revolução, o Estado novo oporá a de uma só balança, a «do peso justo que é a sua vontade (do Senhor)» [1].

---

[1] *Provérbios*, cap. XI, vers. 1.º.

CAPÍTULO X

O ENSINO

RECORDEMOS de novo a frase de Campanella: «São instrumentos do Império: 1.º, a língua; 2.º, a espada; 3.º, o tesouro.» Espada e tesouro já foram objecto da nossa atenção ([1]). Falemos agora do meio de expressão do pensamento, não na sua técnica, mas como veículo do mesmo pensamento. Falemos, pois, do conceito do «ensino». Aqui, a primeira questão que se nos depara é a do órgão a que a respectiva função compete.

A Revolução, que proclamou princípios tão contraditórios como os de igualdade e liberdade,

---

([1]) Capítulo VIII da Terceira parte.

exaltou a primeira desde logo com sacrifício da última. Assim, em 20 de Abril de 1792, Condorcet apresentou à Comissão de Instrução Pública da Assembleia Legislativa um relatório em que, embora ainda se não negue a liberdade de ensino, se estabelecem os princípios que a breve trecho hão-de anulá-la totalmente.

Pouco tempo depois surge com Lepelletier de Saint Fargeau o verdadeiro pensamento revolucionário, sem escórias do passado. Acolheu-o Robespierre e aprovou-o a Convenção, na forma de um projecto de organização da instrução pública, cujo espírito se contém nos seguintes princípios, que se desprendem das palavras do tirano. Um Estado zeloso da sua autoridade não pode abandonar nenhum dos seus direitos. Como o Estado é tudo, e o indivíduo e a família não são nada, a criança pertence mais ao Estado que aos pais. As escolas do plano de Condorcet têm o defeito essencial de se não apoderarem das crianças senão durante algumas horas e de as abandonarem depois. Na instrução pública, pelo contrário, a totalidade das crianças pertence ao Estado. Tudo o que componha a República se adaptará ao molde republicano. Rapazes e raparigas serão educados em comum, à custa da República: aqueles, dos cinco aos doze anos; estas, dos cinco aos onze. Não haverá entre eles qualquer

distinção ou excepção. Para maior igualdade, todos vestirão uniformes austeros e simples e a todos se servirá a mesma comida, sem pão nem carne; todos serão submetidos à mesma educação física e a idêntico ensino rudimentar. Rapazes e raparigas igualmente se dedicarão aos trabalhos manuais; e o trabalho nas oficinas servirá para aumentar, a favor da República, a massa dos produtos manufacturados ([1]).

A República francesa seguiu passo a passo estes princípios de pedagogia fixados pela Revolução. Disse Léon Bourgeois, um dos homens representativos da Terceira República: «Uma sociedade não pode viver em paz e segurança se os homens que a compõem não estiverem unidos e não se nortearem voluntàriamente por idêntica visão da vida, do seu destino e dos seus deveres. A educação nacional tem por fim dar à sociedade unidade de espírito e de consciência.» Ressuma desta frase viscosa toda a hipocrisia revolucionária. A unidade de uma nação pelo sentimento religioso foi combatida com fingida indignação pelos que preparavam a sua uniformidade artificial mediante o espírito heterodoxo. Apesar disso, a Revolução não hesitou, sempre que lhe conveio, em adoptar em matéria de ensino

---

(1) H. Parigot — *Revue des Deux Mondes*, de 1 de Novembro de 1932.

uma forma totalmente contrária à que tinha proclamado como definitiva quando triunfou em 1789.

Não temos que estranhar esta aparente inconsequência, se recordarmos o carácter proteico da Revolução, determinado geralmente pela posição em que ela se encontre perante o Poder público. Quando na Espanha tal posição era desvantajosa, a Revolução deu-nos um testemunho irrecusável dessa modificação interessada do seu pensamento. «Desde que os excessos do moderno centralismo — escreveu Giner de los Rios, ocultando aos seus pobres leitores que este centralismo é obra especìficamente revolucionária —, chegado ao apogeu no primeiro Império francês, provocaram por lei natural uma reacção em sentido contrário, principalmente iniciada na Alemanha, que se tem entendido a descentralização, entre outras acepções que agora não vêm ao caso, em dois sentidos fundamentais: um, segundo o qual «descentralizar» significa transferir para o Município e a Província funções que eram desempenhadas pelo Estado (nacional); outro, que dá aquele nome à emancipação dessas funções e dos seus fins respectivos em face da acção oficial, tanto de umas como de outras esferas, favorecendo-se, pelo contrário, a sua constituição como organismos sociais e livres da vida... Estas duas concepções da descentralização... encontram-se também nas doutrinas referentes

à organização do ensino. A antiga ideia da descentralização auxiliada pelo espírito de simetria governamental e burocrática, fez da instrução primária instrução municipal, levou a secundária à província e reservou à superior os esplendores do Estado que, todavia, rege e governa todas elas. A concepção emancipadora, pelo contrário, considerando que a educação e o ensino não são funções do Estado central, nem do município, nem da província, mas sim da sociedade, aspira a restabelecê-los com este carácter... De tal ideia resultaram sucessivamente duas soluções que correspondem aos dois momentos da sua evolução: o individualista e o orgânico. No primeiro, o problema da liberdade de ensino traduziu-se pelo direito do indivíduo a fazer os seus estudos como e onde queira, contanto que satisfaça em devido tempo as condições que o Estado imponha para a validade oficial desses estudos; pelo direito de fundar, só ou associado com outros, estabelecimentos de educação e instrução de todas as espécies; pelo direito, finalmente — noutro sentido —, do professor oficial a exercer o magistério nas escolas do Estado de harmonia com a sua consciência, quer no que respeita à doutrina, quer à forma e ao método» [1].

---

[1] Francisco Giner de los Rios — *Educación y enseñanza*, pág. 195.

Note-se bem. Tudo o que pode haver de ajustado à verdade no juízo de Giner de los Rios que acaba de se transcrever, não é de Giner nem da Revolução. Giner sabia-o. A própria afectação com que fala do centralismo, pondo o seu apogeu no Império, como se não tivesse principiado com a Revolução, revela-o bem. Mas quando Giner escreveu a página que transcrevemos, com aparente imparcialidade e um fundo de duplicidade refinada, a arma que a Revolução forjara para infiltrar o veneno da sua doutrina — o ensino do Estado — estava em mãos pouco enérgicas para atingirem com eficácia o objectivo que o espírito revolucionário tinha em vista. Reclamava por isso a liberdade de instrução e, como se fosse legítima consequência dela, «o direito do professor oficial a exercer o magistério nas escolas do Estado de harmonia com a sua consciência, quer no que respeita à doutrina, quer à forma e ao método». Um ensino do Estado, obrigatório para todos os cidadãos, em que só haveria liberdade para o que fosse pago pelos que do mesmo ensino carecessem e se vissem forçados a recebê-lo!

A doutrina de Giner de los Rios, na qual se formou a geração que cooperou na instauração da segunda República na Espanha, foi posta de lado, como não podia deixar de ser, com o advento do

novo regime. Logo se proscreveu violentamente da vida nacional a liberdade de ensino. A República procurou inspiração em Robespierre e nos homens da Terceira República francesa. No artigo 48.º da sua Constituição consignou que «o serviço da cultura é *atribuição essencial* do Estado, devendo este prestá-lo mediante instituições educativas subordinadas ao sistema da *escola única* e sendo laico o ensino». No artigo 26.º, não se limitou a dissolver as ordens religiosas cujos estatutos impusessem, além dos três votos canónicos, outro especial de obediência a autoridade diferente da legítima autoridade do Estado, pois pronunciou para as restantes «a proibição do exercício da indústria, do comércio ou do ensino». Mais uma vez transparece, na sua forma peculiar, o conteúdo anti-social e anti-religioso da República, quando ela se realiza concretamente no Estado.

«Ensinar» é comunicar socialmente os pensamentos próprios. Se a sociedade, como vimos [1], é condição natural do homem; se supõe a cooperação para a fruição em comum de um bem conhecido e querido por seres humanos; e se a unidade social exige o conhecimento de uma verdade cujo bem os homens estejam moralmente obrigados a alcançar,—

---

[1] Capítulo I da Segunda parte.

o «ensino» não é mais do que o meio por que tudo isso pode ser concretamente realizado. O «ensino» é, pois, uma função natural da sociedade humana.

Dizendo-o simplesmente, logo o problema do «ensino do Estado» adquire uma amplidão inesperada. Por meras circunstâncias históricas foi ele posto à consciência cristã, ligado com o carácter leigo que se lhe dava. A clareza exige a separação de um e outro conceito. O ensino pode ser laico, ainda que o Estado o não ministre, e pode ser religioso, mesmo dado por ele. A matéria em litígio é sòmente se ao Estado compete «ensinar», ou, por outras palavras, se o «ensino» é função própria do Estado. Em face do exposto, só há uma conclusão lógica: ao Estado, salvo no exercício de uma função supletiva de que adiante falaremos, não se deve pedir que ministre o ensino, mesmo religioso, nem que o ministre de qualquer grau ou espécie. A questão, assim, toma um aspecto transcendente; não interessa apenas a este ou àquele Estado, aos católicos ou aos protestantes, aos crentes ou aos descrentes, às Monarquias ou às Repúblicas; refere-se a todos os países, sob qualquer forma política e seja qual for a religião que professem.

É inútil que os Estados façam de vez em quando

protestos de imparcialidade e afirmem que o ensino nas mãos do Estado respeitará a consciência da criança. Embora já se tenha separado este aspecto do puramente pedagógico, necessàriamente se há-de chegar com o ensino à consciência da criança, quer de modo positivo, quer negativo; quer transmitindo-lhe ao espírito conhecimentos de ordem moral, quer privando-a dos que nessa esfera lhe sejam necessários. Ensino que não chega à consciência da criança, ou é uma fraude, ou uma imensa hipocrisia. Prova-o irrefutàvelmente o conceito de instrução pública adoptado pela Convenção, a que já nos referimos. A prova da persistência do pensamento revolucionário deu-a a segunda República espanhola ao fixar as normas a que devia sujeitar-se o «ensino do Estado», que a Constituição tinha incluído entre os seus preceitos. O Director do Ensino, que proibia terminantemente na escola «toda a propaganda política, social, filosófica e religiosa», na mesma hipócrita disposição recomendava aos professores que «aproveitassem esta circunstância (a da promulgação da Constituição republicana) para darem aos seus alunos uma série de lições em que a Constituição fosse o *tema central* da actividade escolar». Não contente com esta descarada infracção das suas próprias ordens, o funcionário da República proclamava «que o professor há-de ser fundamentalmente um

educador e chegar ao *fundo intimo* da personalidade infantil» ([1]).

A atribuição à sociedade da função de ensinar implica a sua independência — naquilo que é próprio dela — em face do Estado. Por idêntica razão, o ensino deve também ser independente — no que à mesma sociedade diga exclusivamente respeito — da Região e do Município como entidades políticas e administrativas. Incorrem numa grosseira contradição os que, em nome dos foros sociais, pedem a inibição do Estado em matéria de ensino e a transferência deste para as Regiões e os Municípios. A referida independência dá o seu verdadeiro sentido ao que se tem denominado «liberdade de ensino». Esta ambígua frase, no que tem de ortodoxo, não significa que se possa ensinar, indiferentemente, a verdade ou a mentira, a submissão à lei ou a sedição, o patriotismo ou a negação da Pátria, a religião ou a incredulidade; mas única e simplesmente que o ensino, como função, pertence fundamentalmente à sociedade e não ao Estado. Também não quer dizer que ela abrange todos os homens no seu âmbito, relativamente a todas as matérias de ensino, mas apenas os que as conheçam, visto que para ensinar é condição indispensável conhecer prè-

---

([1]) *Gaceta de Madrid*, de 14 de Janeiro de 1932.

viamente o que se ensina. Pretender que a «liberdade de ensino» proteja a propagação e a comunicação da mentira, contra o dever de *veracidade* natural a todo o homem [1], e que autorize a ensinar quem ainda precise de ser ensinado, é uma aberração tão monstruosa que o simples enunciado dela basta para a sua refutação.

Neste ponto surge uma observação, fundada na missão própria do Estado, a favor do suposto direito do mesmo Estado ao ensino. O Estado, diz-se, deve dirigir os homens para o bem comum, como órgão que é da autoridade. Compete-lhe, por consequência, ensinar aos dirigidos aquilo que eles devem conhecer relativamente ao seu fim. O sofisma que se insinuou nesta objecção não é tão profundo que não se possa apontar fàcilmente com o dedo. Se é certo que a autoridade social dirige os homens para o seu destino temporal, não o faz, todavia, independentemente da sociedade, mas como órgão desta [2]. Se a Autoridade conhece o *bem comum,* não é porque o tenha descoberto a ocultas da sociedade, mas porque dela recebeu tal conhecimento, como recebe o poder necessário para a sua missão autoritária [3].

---

(1) Capítulo I da Segunda parte.
(2) Capítulo VI da Segunda parte.
(3) Capítulo I da Terceira parte.

Deve acrescentar-se que a Autoridade não substitui a sociedade na obtenção do bem comum, embora dirija os associados para esse objectivo. Já vimos [1] que a matéria do *bem comum* era posta pela própria sociedade e que a acção específica do Estado consistia em consagrar direitos, em dar satisfação a necessidades socialmente sentidas e em evitar os choques que possam produzir-se no exercício de actividades de índole social.

Isto na hipótese de que o homem só pertence a uma sociedade, — a civil, com os seus naturais componentes. Já dissemos, porém [2], que ao lado da sociedade civil existia a religiosa, de que o Estado não é órgão. Assim, claro é que ao Estado falta ainda a razão da sua missão temporal, aduzida para justificar o «ensino do Estado», em tudo o que respeite à ordem religiosa, mesmo natural. Palavras augustas confirmam com suprema autoridade esta conclusão. «No objecto próprio da sua missão educativa — disse Pio XI na sua Encíclica sobre a Educação cristã —, isto é, «na fé e na instituição dos costumes, o próprio Deus fez a Igreja participante do divino magistério e, por benefício divino, imune do erro; por isso ela é mestra dos homens, suprema

(1) Capítulo VII da Terceira parte.
(2) Capítulo II da Segunda parte.

e seguríssima, e tem inerente a si mesma o direito inviolável à liberdade de magistério.» Assim, por necessária consequência, a Igreja é independente de qualquer poder terreno, tanto na origem como no exercício da sua missão educativa, não só com respeito ao seu objecto próprio, mas também quanto aos meios convenientes e necessários para cumpri-la... E isto, quer porque a Igreja, como sociedade perfeita, tem direito aos meios que emprega para o seu fim, quer porque todo o ensino, como toda a acção humana, tem uma conexão necessária de dependência do fim último do homem e, portanto, não pode subtrair-se às normas da lei divina, da qual a Igreja é guarda, intérprete e mestra infalível. Com luminosas palavras declara Pio X, de santa memória: «Em qualquer coisa que faça o cristão, mesmo na ordem das coisas terrenas, não lhe é lícito descurar os bens sobrenaturais, antes pelo contrário, segundo os preceitos da sabedoria cristã, deve dirigir todas as coisas ao bem supremo como ao último fim; além disso, todas as suas acções, na medida em que são boas ou más em ordem aos costumes, ou em que se conformam ou não com o direito natural e divino, estão sujeitas ao juízo e à jurisdição da Igreja.»

É a sociedade familiar que dá vida ao homem e que, quando ele nasce, o recebe no seu seio.

Ainda mais: uma vez nascido, o homem pereceria sem os cuidados que ela naturalmente lhe presta. Se eles faltam, devem ser supridos, mas não é possível melhorá-los dentro da sua natureza nem substituí-los por outros de espécie diferente. Não há a menor dúvida sobre este facto universal: a família está constituída, primordialmente, para a formação da criança.

Mas o cuidado desta formação não significa—longe disso—que a família não se valha dos meios de que carece para que ela seja normal e regular. Na formação compreende-se implìcitamente o conceito de conservação e seria insensato pretender que os pais por si mesmos curassem os filhos das doenças que estes tivessem. Formar uma criança significa, fundamentalmente, a responsabilidade de o conseguir e de modo algum a necessidade de ter em si mesmo todos os meios adequados para isso. Vê-se, pois, que é uma sandice, amplamente espalhada, a afirmação de que a função do ensino corresponde ao Estado, porque a família desconhece a matéria que há-de ser o seu conteúdo. Porventura a conhece o Estado? Para ensinar não deve ele recorrer aos mesmos mestres de que a família se vale?

Essa responsabilidade da formação da criança imputa-se aos pais em primeiro lugar, porque seria impossível que, sem os cuidados familiares (ou os

cuidados análogos que os supram quando necessário), despertasse nela a natureza racional, condição indispensável da instrução que ela há-de receber. Com uma desenvoltura espantosa, os que sustentam a absurda tese a que nos referimos, prescindem totalmente do que constitui antecedente obrigatório da acção do mestre. Que faria este de uma massa de carne com uma vida puramente animal? Ora a transformação de um ser inteligente apenas por natureza em ser inteligente pelo exercício do espírito realiza-a lentamente a acção familiar de todos os dias, de todas as horas, de todo o momento. Já se disse com extraordinário acerto que «a criança pensa *essencialmente* nos seus primeiros anos como instrumento da inteligência paterna. Sendo ela incapaz de pensar sem ideias metafísicas e morais, como não as pode possuir sem a linguagem, nem usar da linguagem sem a sociedade paterna, donde poderia a criança partir para os caminhos do mundo inteligível se o entendimento do pai não lhe infundisse os primeiros pensamentos, avivando assim uma inteligência que estava inerte? É, pois, lei da natureza que o filho comece a pensar com o pensamento do pai» [1]. São desnecessários mais esclarecimentos

---

[1] Taparelli — *Exame crítico do governo representativo*, parte 1.ª, cap. VII.

para que esta verdade fique assente. O ensino é função primária—dentro da ordem social a que, segundo vimos, corresponde—da sociedade familiar.

Encontram-se altíssimas confirmações desta doutrina nas encíclicas de Leão XIII e Pio XI. «Os filhos são alguma coisa do pai—diz o primeiro na *Rerum novarum*—e como que uma extensão da personalidade paterna. Para falar com exactidão, não é imediatamente por si que eles se agregam e se incorporam na sociedade civil, mas por intermédio da sociedade doméstica em que nasceram»; pelo que «o pátrio poder é de tal natureza que não pode ser abolido nem absorvido pelo Estado, pois a sua origem é a mesma que a da vida humana». «Por natureza—define o mesmo Pontífice na *Sapientiæ christianæ*—os pais têm direito à formação dos filhos, direito a que é inerente este dever: que a educação e a instrução da criança estejam de harmonia com o fim em virtude do qual, pela bondade de Deus, eles receberam a prole.» Pio XI, por sua vez, afirma o seguinte na *Educação cristã*: «Temos dois factos de altíssima importância: a Igreja, que põe à disposição das famílias o seu ofício de mestra e educadora, e as famílias que pressurosas se aproveitam dele e confiam à Igreja centenas e milhares dos seus próprios filhos. Estes dois factos recordam e proclamam uma grande verdade, importantíssima na ordem

moral e social, ou seja que a missão de educar compete, antes de tudo e acima de tudo, em primeiro lugar, à Igreja e à família. Sendo de direito natural, essa competência é irrevogável, inelutável e inalienável.»

Complemento da família e produto da sua natural evolução é, como se mostrou ([1]), a sociedade civil, na qual, por conseguinte, deve estar o complemento da acção educadora dos pais, com os meios de que eles necessitam para a levarem a cabo. A tradição espanhola, nos imortais preceitos da Partida segunda consagrados ao assunto, diz-nos qual deve ser a fórmula da contribuição social em matéria de ensino. «*Estudio* — lê-se na lei 1.ª do título XXXI da Partida citada — *es ayuntamiento de maestros e de escolares, que es fecho en algund lugar con voluntad e entendimiento de apreender los saberes.*» E na lei 6.ª do mesmo título desenvolve-se o conceito por estas palavras: «*Ayuntamiento o cofradias de muchos homes defendieron los sabios antiguos, que non se fiziesen en las villas, ni en los Reynos, porque dello se levanta más mal que bien. Pero tenemos por derecho que los maestros e los escolares puedan esto facer en estudio general, porque ellos se ayuntan con entención de*

([1]) Capítulo II da Segunda parte.

facer bien, e son extraños e de lugares de partidos.»

Não há nada mais claro. Na obra educadora que completa a familiar, a sociedade participa, não mediante instituições do Estado, próprias da Autoridade em exercício, mas sob a forma de Corporações criadas pela aplicação do princípio geral da sociabilidade a um fim particular. A Universidade espanhola, com toda a exuberante vegetação de fundações complementares, nasceu da iniciativa social e não da imposição do Estado. Se este a regulava na ordem jurídica, como a tudo que está na sua alçada, respeitava escrupulosamente a sua vida autárquica, dentro da órbita que lhe era própria.

Afirmar que o ensino é uma função social e não do Estado, não significa, de modo algum, que o Estado careça de qualquer direito nessa matéria. Já dissemos que na obtenção do *bem comum* o Estado tinha uma obra específica a realizar: consagração de direitos, satisfação jurídica de necessidades, coordenação de actividades. De nada serviria a acção social em matéria de ensino se ela não fosse objecto de consagrações jurídicas, de providências legais que remediassem as necessidades, fomentassem a paz e a segurança e proscrevessem sedições e desordens. Abre-se um campo vastíssimo ao zelo da Autoridade sem que seja necessário

invadir o terreno atribuído à sociedade em matéria de ensino. À Autoridade corresponde, além disso, a função supletiva a que temos aludido repetidas vezes. «Igualmente compete ao Estado—proclama Pio XI na Encíclica citada—proteger o mesmo direito na prole, quando falte física ou moralmente, por defeito, incapacidade ou indignidade, a obra dos pais.» Não há nada a dizer—pois é bem claro o direito do Estado neste aspecto do ensino—do processo educativo, que se refere exclusivamente à ordem *cívica*. Não contradizendo as normas superiores da formação do *homem*, o Estado regula, por direito próprio, o ensino exigido pelas relações que há-de ter com ele o *cidadão*.

Assim entendida, a liberdade de ensino é, para o homem, fundamental. Se o ensino oral—o da escola, o da Universidade—é função do Estado e, portanto, monopólio seu, não há razão para que o não seja também o ensino escrito, constituído pela imprensa e pelo livro. É inútil protestar contra a conclusão. É inútil que, perante ela, os revolucionários tentem desfigurá-la. Está contida nas premissas como a imagem no espelho.

CAPÍTULO XI

ECONOMIA NACIONAL

O Tesouro — terceiro instrumento do Império —, examinado já na sua relação com o órgão executivo do Estado, tem um aspecto fundamental que não deve passar em silêncio. Como a sua origem está na Economia nacional, é preciso conhecer esta bem para que ele seja adequadamente constituído. Convém, pois, dar uma ideia clara da ordem económica, como fundamento que é da Fazenda pública.

Vê-se pela mais elementar observação que o ser humano sofre privações geradoras de necessidades para cuja satisfação tem de recorrer ao mundo exterior. Mas a Natureza não oferece da mesma

maneira os meios que satisfazem essas necessidades. Entrega uns, como o oxigénio do ar, a água e certos vegetais espontâneos, sem resistência alguma, de modo que o homem não tem que fazer qualquer esforço apreciável para se apossar deles; outros, pelo contrário, como os elementos básicos da alimentação, da habitação e do vestuário, são-lhe arrancados por uma aplicação mais ou menos penosa da actividade humana. Como esta é de carácter racional, as próprias funções de ordem animal em que se exerce distinguem-se por uma característica inconfundível, expressa pela palavra *produtor*. Quer isto dizer que o homem não dá satisfação às suas necessidades sòmente com os meios que a Natureza lhe proporciona, mantidos no estado em que se encontram nela, mas também modificando-os, combinando-os e transformando-os pelo seu trabalho.

Natureza e trabalho são, pois, dois factores da produção, que se completam com um terceiro. Já dissemos que a sociedade é condição natural do homem. Se ele, portanto, é naturalmente social, deve realizar em sociedade a função da produção. Marx tinha razão quando, de acordo (talvez sem dar por isso) com os ditames da Filosofia católica, escrevia que «o caçador e o pescador particular e isolado, pelos quais Adam Smith e Ricardo começam as suas (investigações de ordem económica), perten-

cem às delirantes imaginações do século XVIII.» [1] Com a terra e o trabalho como factores activos, e com a sociedade como ambiente e multiplicador natural dos seus esforços, o homem produz os objectos com que dá satisfação às suas necessidades.

Mas como é ser racional, o seu trabalho relaciona-se, por um lado, com o conhecimento que ele vai adquirindo sucessivamente dos princípios e leis da Natureza, e pelo outro, com o hábito profissional. Como é social, no resultado do seu esforço hão-de influir a divisão do trabalho, a cooperação de actividades, a direcção harmónica com o fim procurado e a população. E, finalmente, como tem o sentido da relação de meio para fim, e na Natureza, além da matéria da produção, existem forças susceptíveis de aproveitamento para serem aplicadas à mesma produção, pode pôr ao seu serviço, mediante artifícios adequados, energias naturais que excedam as humanas em proporções fabulosas. Assim se completa o processo produtivo. A terra, o trabalho e a sociedade são os seus factores essenciais; os métodos, o hábito, a divisão do trabalho, a cooperação, a função patronal, a população, as máquinas e o capital, são os meios e condições de aplicação da actividade humana à Natureza e de

---

(1) Carlos Marx — *Crítica da Economia Política*, pág. 306.

aumentar o rendimento da produção. Donde se infere que toda a Economia que exclua algum dos factores, condições e meios que se apontaram, será, pelo menos, deficiente. Em face disto, não é de estranhar que nem a economia fisiocrática de Quesnay, nem a liberal de Adam Smith, nem a socialista de Marx tenham dado resultados satisfatórios. Para o primeiro, a riqueza é produzida só pela terra; para o segundo, pelo trabalho; para o terceiro, o trabalho, além disso, é fonte de *mais-valia*. Para a escola tradicional, a riqueza é o resultado social da aplicação da actividade do homem à Natureza nas condições e com os meios indicados, com o qual se dá satisfação às necessidades humanas. Essa qualidade das coisas denomina-se *utilidade*, que deriva da sua *relação* com o homem e não simplesmente da Natureza ou do trabalho.

Deduz-se do exposto que a riqueza obtida não pode pertencer apenas a um dos factores ou meios que intervêm na produção. «Qual é a primeira consequência disto? — pergunta Mella [1] —. A harmonia das classes, a dependência recíproca, a solidariedade entre elas. Qual é a segunda? — volta a perguntar —. Que não há direito *ao produto total*

---

[1] Juan Vázquez de Mella — *Obras completas*, tomo XII, pág. 327.

do trabalho, porque todas as categorias do trabalho, todas as classes, são colaboradoras de qualquer trabalho, todas participam nele... Imaginai, meus senhores, um trabalhador que, à custa de sacrifícios e economias, consegue adquirir, com o seu pequeno pecúlio, um pedaço de terra inculta e maninha; compra alguns instrumentos de lavoura e algumas sementes; transforma-a, cultiva-a... Esse homem, satisfeito, diz: «Com as economias do que ganhei com o meu trabalho, consegui comprar um pedaço de terra estéril, as ferramentas e as sementes necessárias; graças ùnicamente ao meu esforço, transformei em terra produtiva esta terra inculta. Tudo isto, tudo, é obra exclusiva do meu trabalho. Só eu o fiz.» Não, podem responder algumas pessoas que não cultivaram a terra. O sacerdote, em nome da Moral, dirá: «Eu pus uma sebe de respeitos e de deveres à volta da tua propriedade; inculquei no teu espírito e no dos teus os preceitos do Decálogo, que são observados também pelos teus vizinhos; e sem essa sebe de deveres morais teriam ido a terra os muros da tua herdade.» O representante da protecção sanitária poderia dizer-lhe: «Eu livrei-te da epidemia, da doença; restituí-te a saúde e a isso deves ter podido continuar a cultivar a tua terra.» O advogado dir-lhe-á: «Salvei-te do litígio com que a cobiça procurava arruinar-te.» E o representante

da autoridade material, da coacção, acrescentará: «Sem as correias amarelas da Guarda civil, sem a espingarda que marca o raio de acção do teu direito, não estariam seguros os teus frutos, nem mesmo no teu celeiro.» Todos trabalhámos para ti, embora também tu tenhas trabalhado para nós. Tu dás-nos as subsistências com o teu trabalho. Nós demos-te a protecção e a segurança com o nosso. Sem ele, o teu teria sido estéril. Antes de cultivares, antes de trabalhares, havia uma íntima solidariedade, um vínculo de fraternidade entre estas hierarquias do trabalho que, juntas e em consonância, colaboraram nesse trabalho que consideravas exclusivamente teu.»

Além do mais, este trecho mostra bem a subordinação da Economia à Política, à Moral e à Religião.

Trabalhando o homem em sociedade, sendo atributo essencial desta a autoridade e alcançando-se o humano destino temporal em a Nação, que tem como órgão autoritário o Estado, é evidente a subordinação da Economia à Política. Não se pode trabalhar sem paz e sem justiça; e estas não aparecem na terra espontâneamente. Ao Estado cumpre estabelecê-las, o que só pode fazer quando se ajusta na sua constituição às leis naturais da ordem política, que não nasceram da boa vontade de governantes e governados. Por isso, faltando aquelas condições

essenciais do trabalho, este não rende por duas razões. Nos povos mal governados, com efeito, é manifesto que a intranquilidade rouba o fruto do trabalho, porque este se não organiza devidamente e porque o trabalhador se vê obrigado a ser o seu próprio polícia.

A constituição política coerente e estável implica e postula a lei moral como lei do trabalho. Implica-a, porque é missão de qualquer Estado a administração da justiça e esta faz parte da lei moral; postula-a, porque o homem é um ser moral e a sua actividade — que é única — não pode subtrair-se a essa condição em ordem alguma, nem, portanto, na económica. Pode conceber-se uma organização perfeita da produção, no ponto de vista técnico, baseada na escravidão; tarde ou cedo, porém, uma Economia assim estabelecida abriria fendas por todos os lados e as catástrofes sociais arrastariam consigo todo o progresso de ordem económica que se tivesse alcançado. Lembremo-nos também de que a riqueza obtida deve distribuir-se entre os que por solidariedade social a produziram e que tal distribuição forçosamente é regulada pelos princípios da Moral.

Sendo o homem, como se disse, naturalmente religioso, a sua actividade no aspecto económico deve estar ainda subordinada à lei religiosa, que na Economia exerce uma influência eminentemente

positiva. A actividade económica, uma vez que se aplica à Natureza, obra de Deus, necessàriamente está sujeita às disposições estabelecidas pelo Criador para essa aplicação. O homem, por consequência, não deve dar um só passo na ordem económica sem conhecer primeiro os mandamentos divinos, para se conformar com eles estrictamente, humildemente, submissamente. São inúteis quaisquer protestos ou subterfúgios; são mesmo inconvenientes para a Economia nacional.

Esta subordinação da Economia à Política, à Moral e à Religião, não desconhece o carácter substantivo da Economia; apenas se opõe tanto à sua independência absoluta como à sua hegemonia. O objecto da Economia são as necessidades de ordem material do homem, as quais se distinguem de quaisquer outras. Que o regulam leis permanentes, mostra-o o facto de, sejam quais forem as circunstâncias, tais necessidades terem sempre um fundo comum e serem satisfeitas por meios fundamentalmente idênticos. Nem o indivíduo varia essencialmente, nem varia a natureza das necessidades nem a dos meios de as satisfazer. Sem alimentação, sem habitação e sem vestuário, o homem não viveria. O conjunto destas leis determina a órbita própria da Economia, isto é, fixa o seu carácter substantivo.

A existência de leis naturais económicas não supõe que elas sejam idênticas às físicas. Estas são independentes do homem e aplicam-se fatalmente; aquelas podem ser infringidas pelo homem, seu agente, embora a infracção o sujeite a duras sanções. Não o entenderam assim os fisiocratas de Quesnay nem Adam Smith e a sua escola. «É da essência da ordem — disse Mercier de la Rivière — que o interesse individual se não separe do interesse comum de todos. Consegue-se isto no regime da liberdade. O mundo caminha então por si mesmo.» «No corpo político — escreveu Adam Smith — a sabedoria da Natureza adoptou felizmente amplas precauções para remediar muitos dos maus efeitos da loucura e da injustiça do homem, tal como fez no corpo físico para remediar os da indolência e da intemperança.» «Creio que o mal — afirmou Bastiat — termina no bem e o provoca, ao passo que o bem não pode converter-se em mal; donde se conclui que o bem deve predominar finalmente.» «Deixai fazer», tal foi a conclusão prática destas doutrinas que, de braço dado com o socialismo, conduziram o mundo ao abismo em que hoje se debate.

Se o liberalismo económico fez a Economia independente do homem, o socialismo fê-la superior a ele. Uma e outra mentira haviam de coincidir naquilo a que sempre conduz o erro na ordem

social: a perturbação total desta. «As minhas investigações — escreveu Carlos Marx — obtiveram este resultado... No desenvolvimento social da sua existência, os homens entram em relações necessárias, determinadas, independentes da sua vontade. Estas relações de produção correspondem a um certo grau de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto delas constitui a estrutura económica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superstrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina a realidade; é a realidade social, pelo contrário, que determina a consciência. Em certo estado do seu desenvolvimento, as forças produtivas da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes... Abre-se então uma era de revolução social. A mudança que se produziu na base económica subverte, mais ou menos lenta ou ràpidamente, toda a colossal superstrutura» [1]. Dogmatismo sobre factos e coisas da ordem natural, fatalismo que se contradiz com a invocação

---

[1] Carlos Marx, *Crítica da Economia Política* — Prefácio.

da força para alcançar o que se tem em vista [1], e sombria escravidão do homem à Economia, como não haviam de ser os mais eficazes cooperadores do dogmatismo, do fatalismo e da escravidão que, não obstante aparentar o contrário, o liberalismo económico tinha preconizado?

Deve notar-se que à Filosofia católica deve o mundo a conclusão que harmoniza o carácter substantivo da Economia com a subordinação desta a ordens superiores de verdades. A defesa do Catolicismo, portanto, não é necessária apenas para a salvação das nossas almas; reclamam-na igualmente os nossos direitos cívicos. À luz da Filosofia católica estudaremos o terceiro factor da produção: o trabalho, já que os outros dois se examinaram oportunamente.

O modelo do homem não é o que se oferece à nossa observação no aspecto da tensão muscular. Êste é apenas um aspecto, ao passo que aquele é coisa mais alta. Seja como for, o domínio do homem pela matéria é manifesto. Não há trabalho sem pena

---

(1) «Os comunistas não se rebaixam a dissimular as suas opiniões e os seus projectos. Proclamam abertamente que os seus propósitos não podem ser alcançados senão pela subversão violenta de toda a ordem social tradicional. Que as classes dirigentes tremam perante a ideia de uma revolução comunista!» (*Manifesto comunista*).

nem dor. Apesar dessa marca de escravidão que pesa sobre a humanidade, não há nada no mundo que a eleve e enobreça mais, porque o seu fim é o domínio da matéria pelo homem. Que é, pois, em última análise, o trabalho? É o selo de uma servidão, ou é meio de dignificação humana? Assim como recorremos à Revelação para decifrar os mistérios da propriedade, também a ela devemos recorrer para nos dar a chave da contradição que o trabalho parece mostrar-nos. Se a propriedade, pelo modo do seu exercício, difere no estado de graça em que a humanidade viveu e no de queda que lhe sobreveio, é porque, segundo vimos, neste a actividade humana se caracteriza pela fadiga e a dor, ausentes no primeiro. Assim se explica que o trabalho, em si mesmo, enobreça, mas como pena repugne; que no seu exercício o homem se mostre submetido à matéria e no seu fim encontre a sua própria dignificação.

Daqui resulta imediatamente que no trabalho há mais alguma coisa do que um aspecto puramente económico. Como é, para o homem, meio de se aperfeiçoar a si mesmo, implica, evidentemente, um dever moral, pois que o é tudo quanto o aproxima do seu destino. A influência deste aspecto do trabalho na produção não pode ser mais elevada. Quem quer que trabalhe com profundo sentido moral, obtém um rendimento que se distingue em absoluto

do produzido pelo trabalho com o fim exclusivo de se adquirir o necessário para viver ou para ter satisfações doentias. Se o trabalhador, além de não ver no trabalho o seu aspecto moral, leva para ele sentimentos de ódio, os desastrosos efeitos desse estado de espírito na ordem económica são óbvios.

O trabalho não é só dever moral: é também dever social. É-o porque o homem, na produção (que é, como dissemos, de carácter social), deve evitar ser um encargo para os seus semelhantes, e porque o carácter social da produção marca e qualifica as relações económicas geradoras de mútuos deveres. Por isso não há crueldade alguma nas veementes palavras de S. Paulo, que uma atrevida irreverência modificou dando-lhes sabor socialista: «Se alguém não quer trabalhar, que não coma» [1]. Por isso o trabalho, no seu aspecto de *dever social,* conduz à doutrina que Mella denominou «Trabalho integral». Já vimos que na produção da riqueza cooperam trabalhos muito diferentes do puramente económico. Não se poderia obtê-la sem o exercício de actividades de ordem moral, de protecção sanitária, de protecção jurídica e de protecção coactiva. Independentemente disso, dentro de cada uma destas formas da actividade humana há outra hierarquia

(1) Epistola aos Tessalonicenses, II - III - 10.

de trabalhos. Aquele em que o músculo tem mais decisiva participação, embora não deixe de ser influído pela razão, chama-se *muscular* ou *manual*, porque nele o que há de espiritual é apenas o necessário para que possa chamar-se humano. Como o homem forja órgãos de trabalho, visto conhecer a relação de meio para fim, há-de existir, além disso, um trabalho *mecânico*, que supõe outro anterior e superior, o *técnico*, como este supõe outro ainda mais elevado na hierarquia, o *científico de aplicação*, que necessitou do *docente*, cujos princípios foram tirados do de *invenção*. Assim, «partindo-se do trabalho inferior a todos, em que menos inteligência se põe, chega-se àquele em que a inteligência resplandece com a chama do génio nos grandes inventos que iluminam o nascimento de todas as indústrias..., tendo todas estas categorias de trabalho um vínculo íntimo de interdependência..., pelo que não pode haver trabalho intelectual sem trabalho material, nem este sem aquele, assim como não haveria um nem outro sem o trabalho de protecção e de aperfeiçoamento moral» (1). Por isso o trabalho tem uma *função social*, frequentemente esquecida pelos que exageram levianamente a que a propriedade também tem.

---

(1) Juan Vázquez de Mella—*Obras completas*, XXII, pág. 327.

Adam Smith não chegou a ver nas diversas categorias de trabalho esse vínculo de interdependência. Sugestionado com o aspecto puramente material da produção, desarticulou-as bàrbaramente, pretendendo isolar a actividade económica das restantes formas da actividade humana. «O soberano, por exemplo — escreveu ele —, assim como todos os magistrados civis e militares que servem sob as suas ordens, todo o exército, toda a marinha, são trabalhadores improdutivos. São simplesmente servidores do Estado, que se sustentam com uma parte do produto anual do trabalho alheio. O seu serviço, por muito honroso, útil e necessário que seja, não produz nada com que se possa depois obter a mesma quantidade de serviço. A protecção, a tranquilidade, a defesa da coisa pública, que são o resultado do trabalho de um ano, não podem servir para adquirir a protecção, a tranquilidade e a defesa do ano seguinte. Na mesma classe devem agrupar-se algumas das profissões mais graves e mais importantes e algumas também das mais frívolas: os eclesiásticos, os advogados, os médicos, os intelectuais, assim como os comediantes, os palhaços, os músicos, os cantores, os bailarinos, etc.» [1]. Mostram

---

[1] Adam Smith — *Riqueza das Nações*, Livro II, Capítulo III.

estes períodos as seguintes aberrações contra a natureza humana: a inexistência da solidariedade entre os homens, o parasitismo dos que não trabalham manualmente e a indiferença para a ordem económica de qualquer especulação intelectual. Que admira que o socialismo condenasse a burguesia com os seus próprios textos? Com que autoridade se pode lamentar que sòmente se dê valor às calorias gastas pelo operário na produção, e não se dê também à *utilidade* que a inteligência descubra pelo seu trabalho espiritual de invenção?

Não incidamos, porém, no erro oposto, a que Proudhon, entre outros, deu forma. O que em Vázquez de Mella tinha um significado que, além de ortodoxo, era o único exacto, é um desvario em Proudhon. Também ele perguntou: «Quem ousaria dizer: eu produzo tudo o que consumo, não tenho necessidade de ninguém?» Mas em vez de responder, como o Mestre tradicionalista, que por efeito da colaboração social «não há direito ao *produto total* do trabalho, porque todas as classes participam nele», o grande sofista proclamou que «deste facto indiscutível e indiscutido da *participação* geral em cada espécie de produtos resulta que *são comuns todas as produções particulares*» (¹). Foi com estas

(¹) P. J. Proudhon — *Que é a propriedade?*

identificações de conceitos diferentes e até opostos que a Revolução abalou o mundo!

Não se deve confundir a acção do homem na produção com o papel que nela desempenha a sociedade. Recordemos aqui o que já se disse por outro motivo. Há no homem um princípio operante do qual dependem todas as suas potências e por isso é trabalho da pessoa individual o que elas realizem directamente; a sociedade, porém, que constitui um ser moral e não físico, carece de princípio operante próprio. Nestas condições, não pode atribuir-se à sociedade o que é trabalho do homem, embora, pelo facto de criar as condições da produção, de uma ou outra forma, *participe no produto*. Este nunca será *comum* no sentido de pertencer à sociedade, apesar de alguns terem nele *participação*. Relativamente ao produto, há colaboração, comparticipação, solidariedade, mas não identificação no princípio operante, nem a sua absorção pela sociedade.

Pode agora examinar-se o trabalho humano no único aspecto em que as escolas socialista e liberal o consideraram, isto é, no económico. Os produtos que se obtêm com a aplicação do trabalho contêm materialmente parte da natureza física, mas não da actividade do trabalhador. Num pedaço de barro moldado encontra-se sempre a matéria bruta de que

ele se formou, mas não o esfôrço empregado em moldá-lo. Este imprimiu-lhe «um sinal da personalidade», mas esta não se encerrou no produto como se encerrou a matéria. Os frutos da actividade económica humana são, pois, exteriores à personalidade; não a contêm nem a esgotam. A produção apresenta os produtos absolutamente separados da actividade económica; e apresenta esta unida à personalidade humana.

Resultam daqui duas consequências de transcendente significado. A primeira, em confirmação do que já dissemos, é que, anterior a toda a relação económica, a todo o facto económico, está o conceito da personalidade humana, ao qual devem subordinar-se modos de produção e relações económicas, já que as leis do trabalho devem ser as da própria personalidade; a segunda é que não pode dizer-se da fôrça de trabalho o que se diz dos frutos da produção. A fôrça de trabalho, em resumo, **não é uma mercadoria,** apesar de terem sustentado o contrário tanto a escola liberal como a socialista: a primeira, submetendo-a à lei da oferta e da procura; a segunda, equiparando-a na sua avaliação — brutalidade sem nome! — «ao valor *dos animais de trabalho* pelo dos alimentos necessários para a sua conservação» (1).

---

(1) Carlos Marx, *O capital*, vol. III, pág. 427.

CAPÍTULO XII

O ESTADO NOVO

JULGAMOS não ter omitido ponto algum fundamental na averiguação do Estado que deve substituir o concebido pela Revolução. Chegados ao fim, ocorre-nos qualquer coisa de parecido com o que se passou com Chesterton, o grande cultor de paradoxos. Conta-nos ele, na sua profunda e alegre *Ortodoxia*, que, apesar de saturado, na sua primeira fase, de todos os embustes anti-cristãos da literatura céptica, tinham surgido no seu espírito dúvidas tão fortes que se decidiu a analisar cuidadosamente os argumentos de ordem racional que o sectarismo opunha ao dogma cristão, e que, feito isso, criou uma filosofia da vida para seu uso parti-

cular. Procurou então cotejar os princípios que tinham levado a paz à sua alma com os que constituem a base racional do Cristianismo e que o sobrenatural aperfeiçoa e ilumina. Cheio de comoção, verificou que tudo quanto tinha descoberto como coisa nova havia dezanove séculos que o prègava à Humanidade a Religião cristã. Por isso ele se compara espirituosamente ao piloto que, por ter calculado mal a sua derrota, imaginasse ter descoberto durante a noite uma nova terra nos mares do sul, mas quando a manhã, desfazendo o erro, a revelou, viu que ela era a velha Inglaterra, descoberta muitos séculos antes nos mares setentrionais

Neste estudo do Estado novo aconteceu-nos o mesmo que a Chesterton: descobrimos, afinal, que o Estado novo não é mais do que o Estado espanhol dos Reis Católicos.

FIM

ÍNDICE

TERCEIRA PARTE: GOVERNO DAS SOCIEDADES